

مركز دراسات الوحدة العربية

الفكر العربي المعاصر

دراسة في النقد الثقافي المقارن

إليزابيث سوزان كساب



مركز دراسات الوحدة العربية

الفكر العربي المعاصر

دراسة في النقد الثقافي المقارن

إليزابيث سوزان كساب

الفكر العربي المعاصر

دراسة في النقد الثقافي المقارن

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

كساب، إليزابيث سوزان

الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن/ إليزابيث سوزان كساب.
٥٤٣ ص.
ببليوغرافية: ص ٤٧٩ ـ ٥٢٣.
يشتمل على فهرس
ISBN 978-9953-82-501-4
١. النهضة العربية. ٢. الثقافة العربية. ٣. القومية العربية. أ. العنوان.

128.3

العنوان الأصلي بالإنكليزية

Contemporary Arab Thought
Cultural Critique in Comparative Perspective
by Elizabeth Suzanne Kassab
(New York: Columbia University Press, 2010)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، آذار/ مارس ٢٠١٢

بعضنا انهار واستسلم لعبوديّة وقتنا الراهن، وآخرون أصرّوا على المحافظة على المهمّة المناضلة السياسيّة مهما كان الثمن، بشكلٍ ضروريّ ضمن إطار حزبٍ ما أو اتحاد نقابة العمّال أو منظّمة سريّة نوعاً ما، وآخرون ماتوا جرّاء التعذيب الذي فُرض عليهم أو نجوا منه لغاية اليوم. لكن مَن منّا، سواء أكنّا مجموعات أم أفراداً، تولّى العمل الفعّال المتحرّر من الاستعمار في بعده العالمي والتفكيكي لصورة الهيمنة الخارجيّة والداخليّة لدينا؟ لكنّنا لا نزال في فجر التفكير العالمي، وكبرنا في ظلّ المعاناة التي تدعونا لاستخدام قوّة الكلمة وإشعال نيران الثورة. إذا قلت لكم، مهما كنتم، إنّ هذا العمل قد بدأ وإنّكم لا تستمعون إليّ باعتباري ناجياً فحسب، عندها ربّما ستسمعون إلى المسيرة البطيئة والمستمرّة التي قام بها كلّ الناس المُذَلّين وكلّ الناجين.

عبد الكبير الخطيبي

«الفكر المغاير» في «**المغرب المتعدّد**» (١٩٨٣)

المحتويــات

خلاصة الكتاب

ـ ١ ـ

يبحث المفكّرون والفنّانون والناشطون العرب منذ حوالى قرنين، ضمن نقاشات حادّة، في قضية الهوية والانحطاط والتجدّد الثقافي، فتطغى مسألة الذات الثقافية على المؤتمرات والمطبوعات والاجتماعات السياسية. وقد بقيت المشاكل التالية المتعلّقة بالثقافة تُطرح بين كل بداية قرن وآخر: كيف نعرّف ذواتنا؟ أنحن عرب أوّلاً أم مسلمون؟ ما هي العروبة؟ وكيف يجب أن نفهم الإسلام؟ لماذا سبقتنا الشعوب الأخرى في العالم؟ وكيف يمكننا أن نتغير ونتطوّر من دون أن تطغى الهوية الغربية علينا فنفقد روحنا العربية؟ كيف نسترجع من الماضي مجدنا وكرامتنا وفخرنا؟ وكيف نعود إلى قوّتنا السياسية والعسكرية والعلمية والاقتصادية والثقافية؟ هل الدِّين سبب انحطاطنا هذا؟ هل يجب أن يكون أساسَ نهضتنا أم أن العلمانية هي طريق خلاصنا؟ وأي نوع من العلمانية؟ أجاءت أزمتنا الثقافية نتيجة للقمع السياسي أم أن ثقافتنا هي التي أنتجت هذه الأنظمة الاستبدادية المتتالية؟ لماذا فشلنا في الوصول إلى الوحدة العربية؟ لماذا فشلنا في بناء الأنظمة الديمقراطية؟ لماذا فشلنا في الدفاع عن القضية الفلسطينية؟

إن النقاشات السياسية والثقافية في الوطن العربي تتمحور بشكل دائم حول هذه الأسئلة. وعلى الرغم من تكرّرها ظاهرياً فإنها دعت عبر القرن المنصرم إلى تناولها من زوايا مختلفة ومواقف متغيرة. يُجمِع معظم المفكّرين العرب على أن الهزيمة أمام إسرائيل في نكسة العام ١٩٦٧ شكّلت نقطة تحوّل بالنسبة إلى الوعي العربي الشعبي والفكري. وشكّل ذلك الأمر أزمة سياسية وفكرية دعت إلى إعادة التقييم والنظر في أساليب التفكير التي طغت، وفي الصراعات السياسية

والفكرية المعتمَدَة حتى يومنا هذا. علاوةً على ذلك، استلزم الأمر التفكير العاجل في حركات التحرير وإنهاء الاستعمار، التي فشلت في بلوغ أهدافها. أدّت تلك الأزمة الناشئة إلى تعميق تيارين أساسيين واستقطابهما: فنجد، من جهة، البحث عن العقائد الشمولية، ولاسيما تلك الدينية بعد أفول القوى اليسارية والقومية العلمانية، ونجد من جهة أخرى الدعوة إلى تعميق النقد.

تمثّل الاتجاه **الأول** بكونه نتيجة للسعي وراء رؤية كاملة ومتكاملة يمكن أن تقدّم رؤية عالمية شمولية أصيلة، كما يمكن أن تحشد القوى الضرورية للخروج من دائرة المهانة والقمع.

وتمثّل الاتجاه **الثاني** بكونه نتيجة للمواجهة الأليمة مع الآراء الشمولية وأخطارها، بالإضافة إلى الوعي المتزايد حول الحاجة الملحّة إلى النقد في وجه أشكال القمع المتعدّدة. وعلى الرغم من أنه قد تم نشر عدد كبير من الدراسات التي تتطرّق بشكل خاص إلى نشوء المدارس الأيديولوجية، ولا سيما الإسلامية منها، فإن القليل من هذه الدراسات هو الذي تناولها نموّ النقد الأقلّ ضجيجاً والأقلّ إذهالاً، لكنه الأجدر بالاهتمام. غير أن هذا النموّ يشكّل جزءاً من المشهد العربي الاجتماعي والفكري، مثل الأول تماماً. أمّا الهدف من هذا الكتاب، فيتمثّل في إقامة التوازن بين الجهتين عبر منح الجهد النقدي الانتباه اللازم.

ـ ٢ ـ

وعلى غرار كلّ مجتمع آخر، سواء في الغرب أو في أي مكان آخر، يُظهر المجتمع العربي هذا الاتجاه النقدي كاتجاه أقلّوي وحسّاس، إنّما مهم، ولاسيما ضمن الأوضاع السياسية والاقتصادية المتقلّبة السائدة في المنطقة. إنّه في قلب الفكر العربي المعاصر المنشغل بالنقد الذاتي. لكن هذا الاتجاه لم يحظ،، لسوء الحظ، باهتمام العرب أنفسهم الذين يبدون وكأنّهم يطرحون أسئلة بشأن الثقافة، لا سوابق لها. وقد شكا كثيرون منهم هذا النقص في الاستمرارية والتراكمية في العمل الفكري بين الأجيال. والكتاب هذا يجمع هذه الجهود النقدية، ويقيّم نقاط قوّتها ونقاط ضعفها، إلى جانب التحديات التي تواجهها والوعود التي تختزنها.

شهد القرن العشرون انهيار الإمبراطورية العثمانية التي حكمت المنطقة حوالى أربعة قرون، فضلاً عن المحاولات الأولى التي اقتضت استبدالها ببلادٍ

عربية متّحدة. في هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى أن القوى الغربية، ولاسيما بريطانيا العظمى وفرنسا، قد دفعتها مصالحها الشخصية إثر انهيار الإمبراطورية العثمانية إلى دعم هذه المحاولات، وإن بشكل غامض. وفي الواقع، قطع هذان البلدان وعداً بدعم إنشاء دولة عربية متّحدة، لكن ما لبثا أن نكثا به. وأدّى تدخّلهما إلى تقسيم المنطقة إلى بلدان منتدبة تحت سيطرتهما، كما أدّى إلى إحباط مشروع إنشاء بلاد عربية متّحدة. وتمثّل الهدف الأساسي من الانتداب في «مساعدة» شعوب هذه البلدان في بلوغ النضج، ومن ثمّ الاستقلال.

وأخيراً، أدّت موجة من الصراعات الوطنية إلى تحقيق الاستقلال الرسمي في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات. في البداية، خضعت هذه البلدان المستقلّة لحكم النبلاء والملوك التقليديين. ونتيجةً لإنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، ثم نكسة عام ١٩٦٧ والخسارة التي نزلت بجيوش العرب أمام هذه الدولة، شهد كلّ من العقدين السادس والسابع تبدّل هؤلاء الحكّام بأنظمةٍ ثورية وعلمانية في بعض الأحيان، أرادت اتّباع خطٍّ وطني أكثر التزاماً، لكن تبين في النهاية أن معظم هذه الأنظمة كان قمعياً؛ فقد ضرب أصحاب السلطة القوّتين المتعارضتَيْن، اليسارية والإسلامية، الواحدة ضدّ الأخرى. في الواقع، نجم عن ذلك انهيار اليسار، الأمر الذي أثّر في نشوء صراع قوّة حادّ بين الأنظمة والإسلاميين. وأخيراً، شهدت العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين تزايد الضغوطات الاستعمارية والليبرالية الجديدة على المنطقة، كما تجسّدت ذروة هذه الضغوطات في الحربين اللتين اندلعتا في الخليج العربي، والغزو الأمريكي للعراق.

هذه هي الخلفية الاجتماعية ـ السياسية والتاريخية التي تناول فيها المفكّرون والنقّاد العرب أهمّ انشغالات مجتمعاتهم. يُشار هنا إلى أن هذه الخلفية تبعد كلّ البعد عن كونها متجانسة في جميع أنحاء الوطن العربي. في الواقع، إن ما يُعرَف بـ «الوطن العربي» عالمٌ متنوّع تختلف فيه المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية والثقافية من بلدٍ إلى آخر، ومن مجتمعٍ إلى آخر. ويُضاف إلى ذلك أن عدداً كبيراً من هذه المجتمعات يتّسم بكونه متعدّد الإثنيات والأديان. يشكّل كلّ من المشرق العربي وشمال أفريقيا والخليج العربي أوجهاً مختلفة من هذا العالم. وعلى الرغم من ذلك، تُظهر الجدالات الحاصلة في مختلف هذه البلدان والمجتمعات صلات أساسية تؤكّد انتماءها إلى عالم مشترك وعامٍّ من الخطابات.

ـ ٣ ـ

لم تكن المشاكل الثقافية والنقد الثقافي والهوية الثقافية مسائل عربية حصرية، بل إنها شكّلت أيضاً مواضيع اهتمام لبلدان **ما بعد الاستعمار** الأخرى، كما شكّلت المواضيع الأساسية التي تمحورت حولها نقاشات الأوروبيين والأمريكيين طوال القرن العشرين. في الواقع، برزت هذه المسائل في مفاصل تاريخية معيّنة، وجسّدت مروحة كاملة من الاهتمامات الأخلاقية والسياسية والمعرفية. بالإضافة إلى ذلك، عبّرت الخطابات المتمحورة حول الذاتية الثقافية عن حوافز واهتمامات ونوايا مركّبة. وغالباً ما تمّ الخلط بين البيانات الوصفية والبيانات المعيارية حول ما «يجب» على المرء أن يكون على أساس «ماهيته» الحاضرة والماضية. تجدر الإشارة هنا إلى أن هذه البيانات استندت إلى تركيبات تاريخية مختارة، غالباً ما تمّ إظهارها كـ «معطيات طبيعية» من التاريخ أو من الميتافيزياء، أو من كليهما. وتأثّرت دائماً بالقوى التي تحدّد الهويات، بالظرف الزمني والوضعي، كما بالآليات المتّبعة والأهداف المرجوّة. وقد اكتسبت مهمّات التحديد الثقافي الذاتي أهمّية مميزة في أوقات الأزمات والتهديدات والتغييرات الخطيرة، سواء في أوروبا أو خارجها.

تزايدت الخطابات التي أقامها المفكّرون الأوروبيون عن «أوروبا» مع تزايد الشعور بالأزمة في مطلع القرن العشرين، ومع صدمة الحرب العالمية الأولى، والاضطراب الذي ساد خلال العقدين الثاني والثالث، وظهور الفاشية بين الحربين العالميتين، والخراب الناجم عن الحرب العالمية الثانية، وتشكُّل الاتحاد الأوروبي مؤخّراً. وقد قام مفكّرون، أمثال فريدريك نيتشه وماكس فيبر وإرنست ترولتش وغويرغ سيميل وإدموند هوسيرل ومارتن هايدغر وماكس شيلر وكارل ياسبرز وألبرت شفايتسر وبول فاليري ودينيس دي روجمون وإيمانويل ليفيناس وجاك ديريدا، بتقديم مفاهيم للثقافة الأوروبية وتأمّلات عن خصوصياتها. وغالباً ما قاموا في الوقت عينه بحضّ مجتمعاتهم على العودة إلى قيمها الثقافية الأساسية. أمّا في التسعينيات، فقد قام ديريدا بتحليل دقيق بشأن النمط السائد لـ «التفكير عن أوروبا»، كما أشار إلى هذا النمط باسم المخطّط «السيمانتيكو ـ أرخيو ـ تيليولوجي» للفكر الأوروبي. وقام أيضاً بتحليل نقدي للافتراضات القائمة حول الكيان «المعطى» بشكل واضح، والمسمّى «أوروبا»، وحول الـ «**أرخي**»، أي المصدر الجوهري لأسسها (الفلسفة اليونانية والقانون

الروماني والتراث اليهودي ـ المسيحي)، وحول الـ «تيلوس» التي يُعتقَد أن أوروبا تتّجه نحوها بشكل مستمر (التنوّر والمنطق والتطوّر).

عموماً، تشير هذه الخطابات الأوروبية في القرن العشرين إلى ذاتها (self-referential)؛ ويعني ذلك أن مؤلّفيها يعالجون مسائل الثقافة الأوروبية بالعودة إلى هذه الثقافة عينها، حتى عندما يتمّ إظهار الفرق بينها وبين غيرها، كالثقافة «الشرقية» أو «البدائية»، أو ثقافة الولايات المتحدة الأمريكية. أمّا في الأماكن التي هيمنت فيها أوروبا، أي معظم بقية بلدان العالم، فقد تمحورت خطابات الثقافة حول أوروبا بصفة المخاطِب والمرجع على حدّ سواء، على الصعيدين السياسي والثقافي.

أعني بـ «**ما بعد الاستعمار**»، الذي سبق ذكره، الفترة التي تلي نهاية الاستعمار والاستقلال الرسمي، وهي الفترة التي لم تخلُ، كما يعرف جميعنا، من الأشكال غير الرسمية، أو حتى الرسمية، للهيمنة الخارجية والاحتلال، سواء أكانت سياسية أم عسكرية أم اقتصادية. وأعني بـ «**الاستعمارالرسمي**» احتلال الأراضي والهيمنة على الناس بالقوى المسلّحة المنظّمة والإدارات الرسمية في أفريقيا والهند والشرق الأوسط، بالإضافة إلى استيطان المستعمرين للأراضي واستعباد الشعوب الأصلية والمرحَّلة (transferred) في البلدان الأمريكية ومنطقة البحر الكاريبي وبلدان جنوب المحيط الهادي.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ إيلا شوحاط، قامت، في إطار مقالها المفصّل الذي حمل عنوان «ملاحظات على ما بعد الاستعمار» (Notes on the Post-colonial)، بالتفحّص النقدي لعدد كبير من الدلالات التي يحملها مصطلح «ما بعد الاستعمار». كما أنها طرحت أسئلة حول الالتباسات التي يتضمّنها، إلى جانب «انفتاحه اللاتاريخي والعالمي» و«تضميناته اللاسياسية». في هذا السياق، إنّني أتبنّى ملاحظاتها التنبيهية واستخدام مصطلح **ما بعد الاستعمار** هنا، لأشير إلى «النقد ما بعد مناهضة الاستعمار» (post-anti-colonial critique)، الذي تحدّده على الشكل الآتي:

قد يكون تعبير «ما بعد الاستعمار» محدّدًا أكثر. . . في حال تمّ توضيحه بتعبير «النظرية ما بعد العالمين الأول/ الثالث» أو «النقد ما بعد مناهضة الاستعمار» وبتفسيره على أنه حركة تتخطّى رسماً ثابتاً ومستقرّاً وثنائي الأبعاد نسبياً حول علاقات القوّة بين «المستعمِر/ المستعمَر» و«المركز/ الريف». وتقترح

إعادة تحديد التعابير هذه خطاباً أكثر دقّة يفتح الطريق أمام الحركة (movement) **والتحرّك** (mobility) **والسيولة** (fluidity). **هنا يصبح «ما بعد» يعني أقل «بعد» وأكثر «يلي»، «يتخطّى»، «يشير» إلى حركة فكرية معيّنة. ونعني هنا النقد المعارض للاستعمار في العالم الثالث، بدلاً من تخطّي نقطة معينة في التاريخ، ونشير هنا إلى الاستعمار. ويصبح تعبير «الاستعمار الجديد»** (neo-colonialism) **تعبيراً أقلّ خضوعاً** (passivity) **لعنونة حالة البلاد تحت الاستعمار الجديد، ونمطًا أكثر حيوية سياسياً للتعامل** (engagement).

تجدر الإشارة في هذا الإطار إلى أن الولايات المتحدة سعت منذ الاستقلال، على مثال بلدان ما بعد الاستعمار في أمريكا اللاتينية وأفريقيا والهند والشرق الأوسط، إلى تأكيد هوية ثقافية تخصّها، ترتبط بالقوى الاستعمارية السابقة حتماً، لكنها تتميز منها أيضاً. إلى ذلك، ارتدى هذا البحث عن هوية ثقافية ذاتية أهمية خاصة في مفاصل معيّنة من تاريخه، كما في مطلع القرن العشرين، وتراكم الثروات الصناعية والمالية، والحرب العالمية الثانية وتفسّخ السلطة الثقافية في أوروبا، وظهور أصوات متعدّدة الثقافات والأعراق في النصف الثاني من القرن، ومؤخّراً في المواجهة مع الإرهاب في مرحلة ما بعد الحرب الباردة. والأمر المثير للاهتمام هو أن الحرب العالمية الثانية أثّرت تأثيراً بالغاً فاق تأثير الحرب العالمية الأولى في النقاشات التي تتناول الثقافة في كلّ من الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية: إن الثقافة الأوروبية، التي أثّرت في ثقافة هاتين المنطقتين وكوّنتها، مع فرض ذاتها لكونها المعيار الأمثل للثقافة الحقيقية، تضعضعت نتيجة الحرب الأوروبية الداخلية القاسية، التي كان من شأنها ضمّ قوى أخرى، بما فيها الولايات المتحدة. يُشار هنا إلى أن بعض الفلاسفة في الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية قام بتنظيم مؤتمر الفلسفة للبلدان الأمريكية في هايتي عام ١٩٤٤، ثمّ في مدينة نيويورك، تحديداً في جامعة كولومبيا، عام ١٩٤٧، وذلك لمناقشة السؤالين التاليين:

ـ هل حان الوقت للتحدّث عن ثقافات خاصة بالولايات المتحدة وبلدان أمريكا اللاتينية؟

ـ ما هي مكانة الفلسفة في بناء هذا الطابع المتميز؟

لا بدّ من الإشارة في هذا الإطار إلى أن في الوقت الذي تمثّل السؤال المطروح بشأن بلدان أمريكا اللاتينية في إمكانية تطوير فلسفة مستقلّة بها وثقافة

مميزة، مع الضعف الاقتصادي والسياسي، تمثّل السؤال بشأن الولايات المتحدة في إمكانية ظهور ثقافة حقيقية على أساس الثروة والقوة. بعد حوالى أربعة عقود، وخلال الاجتماع الحادي عشر، الذي عقده مؤتمر الفلسفة عينه الخاص بالبلدان الأمريكية في غوادالاخارا (المكسيك) عام ١٩٨٥ وخصصه لـ «أمريكا والتعبير الفلسفي عنها»، أصبحت الإمبريالية الثقافية في الولايات المتحدة نقطة الخلاف الأساسية بين فلاسفة شمال الولايات المتحدة وجنوبها، حتى في فرع نظري من المعرفة مثل الفلسفة. وبالفعل، أصبحت الثقافة «الأورو ـ أمريكية» في خلال العقود التالية للحرب العالمية الثانية «الحضارة الغربية» المهيمنة، التي أنشأت صراعات كثيرة مع معظم سائر البلدان في العالم.

صحب بحثَ الولايات المتحدة عن الذات الثقافية بعد الاستقلال وعيٌ واضح بالقدرات السياسية والعسكرية والاقتصادية للبلاد، بينما غاب هذا الوعي في المناطق الأخرى التي كانت خاضعة للاستعمار. وتمثّل بعض مواضع القلق الثابتة التي غمرت الولايات المتحدة طوال القرن الماضي في ما يلي: ما هو نوع الثقافة الذي يمكنه، لا بل يتعين عليه، إنتاج الثروة؟ أهي ثقافة النخبة أم ثقافة الجماهير؟ هل يمكن لثقافة الجماهير أن تشكّل ثقافةً حقيقية؟ كيف يمكن للثقافة أن تحاكي الواقع الأمريكي؟ كيف يمكننا تحديد الهوية الأمريكية للولايات المتحدة؟ كيف يمكن لثقافة الولايات المتحدة الارتباط أو الانفصال عن الثقافة الأوروبية؟ ما العمل بالنسبة إلى معاداة الفكر (anti-intellectualism) المزعومة في البلاد؟ هل يمكن أن تتعايش الثقافة المرموقة مع الديمقراطية؟ هل يمكن أن يتأتّى عن مفهوم «بوتقة الانصهار» (melting pot) ثقافة موحَّدة؟ إذا كان الجواب إيجابياً، ما هي تلك الثقافة؟ وإذا كان الجواب سلبياً، كيف يمكن أن يتمّ جمع كلٍّ من التنوّع الثقافي والوحدة الثقافية؟ هل يرتبط عاملا العِرق والإثنية بعملية تحديد ثقافة الولايات المتحدة؟ هل يمكن أن يتلاءم كلٌّ من الوطنية والنقد؟ هل يمكن التوفيق بين مقاومة الاتحاد السوفياتي في الماضي والإرهاب الإسلامي في الوقت الحالي، مع الحفاظ على الفكر والمعارضة (dissidence) والتعدّدية؟

ـ ٤ ـ

بالنسبة إلى معظم البلدان التي تحرّرت من الاستعمار في العالم، ترافق البحث عن حسّ الذات الثقافية مع الصراع ضد الاستعمار الأوروبي، وبشكل عام ضد الاستعمار الأمريكي الحديث وقتذاك، تحت ظروف من الوهن

السياسي والعسكري والاقتصادي. لم يتمثّل الهدف من ذلك الصراع في تحرير الأراضي من الاحتلال الأجنبي والسيطرة الاستغلالية وحسب، بل تمثّل أيضاً في استعادة الحسّ الذاتي القوي بعد أن كان الغير قد حدّده وأنكره وهزمه. في هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى أن هذا البحث نحو الحصول على حسٍّ ذاتي إيجابي أثبت أنه أمر صعب ومعقّد؛ فهو تضمّن في الواقع بذل جهود مستمرّة وحثيثة من أجل التحرّر الفكري والثقافي من الاستعمار تحت ظروف معاكسة من سوء نموٍّ اقتصادي وقهر سياسي وارتباك فكري وألمٍ نفسي. بالإضافة إلى ذلك، أدّى هذا البحث إلى طرح الأسئلة التالية:

- كيف يمكن المرء استعادة الكرامة والافتخار بالذات من دون الوقوع في فخّ التمجيد الذاتي؟
- كيف يمكن المرء التعافي من كراهية الذات وتخطّي مشاعر اليأس؟
- ما الذي يعنيه امتلاك المرء ثقافة خاصّة به وفكراً خاصاً به؟
- ما الرابط بين الحصول على هوية خاصّة وفلسفة خاصّة؟
- كيف يمكن المرء إنشاء هوية أو فلسفة؟
- ما العقبات والتجارب التي يمكن أن تواجهها الأصالة الثقافية والجوهرية الثقافية؟
- كيف يمكن المرء استعادة تاريخه بعد أن قام الآخرون بصوغه وإنشائه؟
- كيف يمكن المرء استرجاع تراثه الذاتي بعد أن قام الآخرون بتشويهه واستغلاله؟
- كيف يمكن المرء إعادة إنشاء علاقة حياتية مع تاريخه وإرثه، بعد أن يكون قد تمّ استبعاده من قبل النظام الاستعماري؟
- على أي تاريخٍ نتكلّم هنا، وعلى أي إرث؟
- إلى مَن يعود القرار، وعلى أي أساس؟
- كيف يمكن التاريخ والإرث الانتعاش فيما يبدو أن العصرنة باتت حاجة ملحّة في أيامنا هذه؟
- هل يمكن العودة إلى التراث والتحديث في آنٍ واحدٍ؟

ـ هل يمكن إضافة الطابع العصري من دون تغريب؟

ـ ما الأدوات الفكرية المناسبة لإنشاء مراجع معيشة ومتماسكة، خاصّة بمعنى مصطلح ما بعد الاستعمار؟

ـ كيف يمكن فهم وتحليل ومعالجة مفهوم الهوّة التي تفصل بين الأفكار والحقائق على صعيد أوضاع ما بعد الاستعمار؟

ـ ما الأهمية التي تحملها أفكار وضع المسائل ضمن سياق أو تاريخ محدَّد، وما حدودها؟

ـ ما الذي يتضمّنه التحرّر الفكري من الاستعمار؟

ـ ما الدور الذي تؤدّيه اللغة في عملية التحرّر الفكري؟

ـ ما هي الإمكانيات والتحدّيات التي تواجه عملية جعل التحرّر الثقافي من الاستعمار مشروعاً للعصرنة والتنوير؟

ـ ما الذي يعنيه مصطلح التنوير لمجتمعات ما بعد الاستعمار؟

ـ ما الذي يتضمّنه النقد في وضع ما بعد الاستعمار؟

ـ كيف يمكن أن يساهم التمييز بين الأجناس في البحث عن حسٍّ قوي من الذات الثقافية؟ وأخيراً، ـ كيف يمكن أن يؤكّد المرء ذاته وينتقدها في الوقت عينه؟

لا بدّ من الإشارة ههنا إلى أن القيود الاستعمارية الحديثة، والتجارب المحرّرة من الأوهام المخيِّبة التي مرّت بالدول المستقلّة ما بعد الاستعمار، كلّها أمور تضيف الكثير إلى التعقيدات التي نواجهها عند التطرّق إلى أي من هذه الأسئلة. في الواقع، هي تعمل على مضاعفة الضغوطات التي تخضع لها مسائل الذات الثقافية ومقاربتها. وتتضمّن مثل هذه الضغوطات أولاً الحاجة إلى الدفاع عن صورة إيجابية للذات واستردادها؛ حاجة ملحّة ودفاعية تترك مجالاً قليلاً لطرح الأسئلة لكن تستدعي بدل ذلك حسّاً ذاتياً ثابتاً وراسخاً وحازماً، مع الدعوة إلى كلّ أنواع مفاهيم الذات الجوهرية والطبيعية. تتمثّل هذه الحاجة أيضاً في كونها تفضّل اللجوء إلى الاعتذار والجدالات (apology and rhetorics)، حيث يكون التحديد الجوهري للذات من جانب الآخر المستعمِر معكوساً في أغلب الأحيان، ويُعطى إثر ذلك قيمةً إيجابية بدل القيمة الاستعمارية السلبية.

وثانياً، هناك ذلك الضغط الناجم عن مواكبة الغرب على مختلف الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، الأمر الذي يساهم في تعجيل البحث عن تحليلات سريعة، ونماذج حاضرة عن التفسيرات، وأيديولوجيات متوافرة، في حين تكون الحاجة ملحّة إلى فكر مستقل يحصّن الإحساس بالذات. وقد اعتمدت دول ما بعد الاستقلال هذه الحلول السريعة بشكل نمطي وقسري، وهي تتميز بالإرادوية، مع الإشارة إلى أن هذه الدول ترغب في تنفيذ سياسات عصرنة وتقدّم سريعة، لكن لا تتقبّل، أو تتقبّل على نحو محدود جداً، الجدالات المفتوحة التي تتطرّق إلى مواضيع الاهتمام العامة، وذلك في خضم ظروف فرضتها تبعية اقتصادية وسياسية جديدة.

إن أياً من هذه الضغوطات لا يفسح مجالاً واسعاً كي يطرح المرء أسئلته الخاصة، أو يفهم وضعه الخاص ويحلله، أو يطوّر الأمانة الفكرية عند مواجهة الوقائع، أو يعبّر عن آرائه الخاصة ويناقشها مع أعضاء آخرين في المجتمع، أو يتخيّل الحلول الممكنة للمشاكل المطروحة. تُعتبر كل هذه المهمات تحدّيات صعبة نظراً إلى الطابع المعقّد للأمور، ونظراً إلى ميل الإنسان إلى الهروب من المشاكل، وتجنّب التحديات، والاحتماء بوضع الضحية. بكلماتٍ أخرى، تعمل هذه الضغوطات على تعطيل القدرة الملحّة والضرورية للتفكير. لكن، على الرغم من ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى أن التفكير النقدي الحقيقي وحده، وفق ما توصّل إليه عدد كبير من مفكّري مرحلة ما بعد الاستعمار بوضوح متزايد في خلال القرن الماضي، قادر على إرشاد الإنسان نحو التحرّر من جميع الأضرار الطارئة وأشكال التبعية المتعدّدة. يتمثّل التحدّي الأعظم الذي تواجهه الشعوب الاستعمارية الحديثة وما بعدها، في استرجاع قدرتها على اعتماد الأسلوب النقدي في تفكيرها، ولاسيما خلال وقوعها تحت إغراء وجهات النظر والأيديولوجيات الاستبدادية. وفي المقال الذي حمل عنوان «صورة المُستعمَر، تلي صورة المُستعمِر» (Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur) في كتاب **المُستعمِر والمُستعمَر** (*The Colonizer and the Colonized*)، عمل ألبرت ميمي على تقديم وصف دقيق للمأزق الاستعماري/التالي للاستعمار:

يستمرّ التأكيد الذاتي للمُستعمَر بتحديد ذاته استناداً إلى المعارضة التي تأتّى عنها أساساً. وفي خضم الثورة، لا ينفكّ المُستعمَر عن التفكير والإحساس والعيش ضد المُستعمِر والاستعمار، وبالتالي على اتّصالٍ بهم. . .

تلك هي المأساة التي يعيشها الإنسان الذي نشأ عن الاستعمار ووقع ضحيته. في الواقع، لا ينجح ذلك الإنسان في معظم الأوقات تقريباً في التوافق مع ذاته. . .

وفي هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى أن المُستعمَر لم ينفك قبل الثورة وخلالها عن اعتبار المُستعمِر المثال الأعلى له من جهة، أو نقيضه من جهة أخرى. إلى ذلك، تراه في صراع مستمر مع ذلك المُستعمِر. في الواقع، كان المُستعمَر ممزّقاً بين ماهيته وما يريد أن يكونه، أمّا الآن، فقد أصبح ممزّقاً بين ما كان عليه وما يفعله بذاته. إنّما على الرغم من ذلك، فما يزال صراعه الأليم هذا مع ذاته مستمراً حتى الآن.

وممّا لا شك فيه أن هذا «التوافق مع الذات» يشكّل الحسّ الذاتي الأصلي الذي يسعى إليه مفكّرو مرحلة ما بعد الاستعمار. يعمل ميمي على تلخيص التحدّيات التي يفرضها هذا البحث: «من الواضح أن [المُستعمَر] يطالب بحقّ شعبٍ عانى الكثير من الاختلالات في كلٍّ من جسده وروحه واستجاباته. فقد تمّت إعادته إلى تاريخه غير المجيد الذي اخترقته فجوات مخيفة، وإلى ثقافة محتضَرَة خطّط لتركها، وإلى تقاليد متجمّدة ولسانٍ طغى عليه الصدأ. يحمل الإرث الذي قبل به أخيراً عبء المسؤولية التي من شأنها إحباط أيٍّ كان».

وفي كتاب صدر لاحقاً حول هذا الموضوع تحت عنوان **صورة الإنسان العربي المسلم المتحرّر من الاستعمار وغيره** (*Portrait du décolonisé Arabo-musulman et de quelques autres*)، [الترجمة الإنكليزية: «**إنهاء الاستعمار والمتحرِّر من الاستعمار**» (*Decolonization and the Decolonized*)]، يقدّم ميمي دراسة حول رموز «المواطن الجديد» للبلدان التي تحرّرت من نير الاستعمار، و«المهاجر» في أوروبا، ذلك المواطن الآتي من البلدان المتحرّرة من الاستعمار، مع التركيز على المسلم العربي. وهو يودّ إدراك السبب وراء ندرة النجاحات التي حقّقها إنهاء الاستعمار. لكن الكتاب لا يساعدنا، لسوء الحظّ، في التقدّم نحو مثل هذا الإدراك؛ فغالباً ما تميز وصفه لفشل البلدان والمجتمعات المتحرّرة من الاستعمار بالدقّة، وإحجامه عن اعتبار كلّ هذا الفشل ناجماً عن الاستعمار إحجام مقبول، إلا أن ادّعاءه حول غياب التفكير النقدي في الذات في المجتمعات المتحرّرة من الاستعمار عامة والوطن العربي المسلم خاصة هو ادّعاءٌ لا أساس له. وفي مقدّمة كتابه يقول: «كان لا بدّ من أن يلقى هذا التدقيق رعاية النخبة في هذه البلدان، إنّما لأسباب تتطلّب التفسير، يبدو أن

عجزاً غريباً على التفكير والعمل طغى على هذه النخبة. وهكذا سلّمت زمام الأمر على طبق من فضة، وبموافقتها، إلى الأشخاص الأكثر تخلّفاً بينهم».

يبدو ميمي غير مدرك للتفكير النقدي الذي تراكم منذ عمله الأول حول هذا الموضوع في أواخر الستينيات. وتجدر الإشارة إلى أن الدراسة الدقيقة لهذا الفكر المتراكم يُبدّد معظم «غرابة» هذا «العجز» ويُظهر تشابه هذه التحدّيات في التفكير والوصول إلى معنى سليم للذات عبر المناطق والأديان والثقافات واللغات في العالم المستعمَر.

ـ ٥ ـ

في الصراع من أجل إنهاء الاستعمار الثقافي لطالما اعتُبرت القوة الاستعمارية السابقة أو القوة الاستعمارية الجديدة الحالية، أي الغرب عموماً، المخاطَب والمرجع الأساسي حتى عند التهجّم عليها. وغالباً ما اتّخذ التبادل شكل النقاش الجدلي والدفاعي والبلاغي تحت عنوان «نحن مقابل هم». ووجّه الناشطون في هذا الصراع، كما العلماء الذين يدرسونه، قواهم في مواجهة واحد مقابل الآخر بين المجتمع المحدّد، والغرب في عزلة عن الصراعات المشابهة في مجتمعات أخرى في عالم ما بعد الاستعمار. على الرغم من تفهّم وجود هكذا مقاربة انعزالية على الأقل في حال الناشطين، نظراً إلى ما للغرب من أثر ساحق في حياتهم الواقعية والفكرية فإنه لطالما كان لهذه المقاربة الآثار السلبية في الناشطين والمراقبين معاً، وهي أساءت فهم هذه الصراعات الثقافية المتنوّعة وسهّلت اختزالها بعنصر جوهري معيّن، أكان ذلك العرق أم الدِّين أم الأصل الإثني أم التقليد أم اللغة. في بعض الأحيان قدّمت هذه المقاربة براهين خاطئة عن استثناء غير موجود، وعلى العموم عرقلت تبادلاً بين الشعوب التي تملك خبرات ومساعي مشابهة، وبالتالي إمكانيات مشاركة وتعلّم. إلى جانب ذلك حوّلت النظر عن إطار إنهاء الاستعمار في هذه النقاشات.

وحدها القراءة المقارَنة للنقاشات ما بعد الاستعمار بشأن الثقافة هي القادرة على كشف ظروف ما بعد الاستعمار لهذه النقاشات وتمكيننا من اكتشاف طبيعتها المنهجية عبر المناطق والثقافات. وتقوم القواسم المشتركة الكثيرة، الموجودة في النقاشات الثقافية التي جرت في مناطق مختلفة على الأصعدة اللغوية والدينية والثقافية والعرقية بالإشارة بوضوح إلى أن من غير الممكن أن

يكون سبب هذه المسائل والمشاكل عائداً، وبصورة حاسمة وحتمية، إلى لغة أو دين أو ثقافة أو عرق في منطقة معيّنة على الأقل. في الواقع كان للظروف الاقتصادية والسياسية والتاريخية للاستعمار والاستعمار الجديد، وما زال لها، دور حاسم أكثر في إنشاء هذه المسائل والمشاكل وتشكيلها. إلى جانب ذلك يسمح المنظور المقارَن لنا برؤية الأشكال الخاصة التي تتّخذها النقاشات المتعلّقة بإنهاء الاستعمار الثقافي في كلّ منطقة بالنظر إلى المميزات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في كل منطقة كما يساعد على توضيح الخصوصيات والتحدّيات المعيّنة لكلّ إطار. وبناءً على ذلك في إمكان المنظور المقارَن أن يكون أداة قوية ضد الأشكال المتعدّدة للثقافوية والجوهرية والاستثناء الموضوع في غير مكانه. علاوة على ذلك يفتح جمعُ نقاشات متعدّدة المجالَ أمام الحوار بين المفكرين في فترة ما بعد الاستعمار، وبالتالي حصول تلقيح متبادل (cross-pollination) بين المسائل والمشاريع المتصلة بالموضوع. وفي السياق عينه يقود هذا الجمع الممثّلين في فترة ما بعد الاستعمار المشاركين في عملية إنهاء الاستعمار الثقافي إلى الحصول على منظور أوسع بشأن إشكالياتهم وفهم الطبيعة المنهجية لهذه المشاكل بشكل أفضل. نتيجةً لذلك يمكن أن يساعدهم هذا الأمر في الإقلاع عن التركيز الحصري والجوهري على الدين والعرق والتراث في كلّ مجتمع من مجتمعاتهم ومعالجة الأسباب الحقيقية للأزمات الثقافية في ما بعد الاستعمار.

يضاف إلى ذلك أن النقاش العربي بقي مجهولاً نسبياً أكثر من أي نقاش إقليمي آخر، وغير معرّف عنه جيداً، ومعزولاً، ومتّسماً بالاستثنائية. عموماً تمّت مقاربته بطريقة جوهرية حصرت الحديث عنه ضمن نوع معيّن من الإرث الإسلامي، مع الاهتمام القليل بسياق وتاريخانية التراث والنقاشات حوله. إلى جانب ذلك، حصرت هذه المقاربة الجوهرية فهم هذه النقاشات بطريقة غير تاريخية (ahistorical)، وعزلته عن النقاشات الإقليمية الأخرى. أما مقارنة النقاشات العربية بالنقاشات الأخرى، كالأفريقية منها والأمريكية اللاتينية والآسيوية الجنوبية والكاريبية والأمريكية/ الأفريقية والأمريكية الأصلية، فتكشف عن قواسم مشتركة مهمة، وتُظهر أن مواضيع هذه النقاشات وأنماطها تتعدّى حدود التقاليد الخاصة بكلٍّ منها (immanent). ومن بين هذه القواسم المشتركة، نذكر: البحث عن فكر خاص بكلّ منطقة، أي البحث عن طرق لتحديد هذا الفكر، إلى جانب الحاجة إلى ربط الأفكار بالحقائق والتواريخ

المحلية الملموسة؛ وأهمية وضع الفكر الغربي في إطاره الخاص، وتحديد معايير العالمية والخصوصية، وفضح دور انتشار الرأسمالية في فرض ما يُعرف بالفكر «العالمي» وأهمية التمييز بين العالمية الأوروبية الزائفة (fake Eurocentric universalism) ومبادئ العقل الكونية؛ والقلق من أفخاخ إثبات الذات التي يُظهرها كلٌّ من مذهب الشوفينية وضيق أفق التفكير وعقيدة الاختلاف (cult of difference) والحذر من الفهم المثالي الثقافوي (culturalist idealist) للمشاكل الثقافية، وإغفال النواحي السياسية والاقتصادية العالمية المتعلّقة بإشكالية التبعية وتحديات التقاليد والحداثة في مشروع إنهاء الاستعمار الثقافي والحاجة إلى التأمّل ملياً في موقع الجندرة في هذه المسائل حول المشاكل الفكرية ما بعد الاستعمار، والدعوة إلى إعادة التفكير في الأصالة والوفاء الثقافي والجماعة الوطنية، انطلاقًا من منظور الجندرة؛ وضرورة النقد المزدوج ضمن الصراع ضد قوى الهيمنة الخارجية والإقليمية معاً من جهة وضد القمع والتسلّط الداخليين في الدول التي تمرّ بمرحلة ما بعد الاستعمار من جهة أخرى؛ وأخيراً الحاجة الضرورية إلى الديمقراطية، وإلى الحريات الفردية والمدنية.

في هذه النقاشات كافة سادت فكرة السعي وراء معنى متحرّر ومعزّز ومميز للذات الذي قيدته مجموعة كاملة من التحدّيات الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية، وغالباً العسكرية منها. وفي هذا السياق يدرس هذا الكتاب النقاشات العربية المعاصرة حول الثقافة من هذا المنظور الواسع، مستعيناً بالفهم المقارَن الأوسع حول طبيعة هذه النقاشات. وتُلقي القراءة المقارنة الضوء على حوافز هذه النقاشات حول الثقافة ما بعد الاستعمار وأهدافها وهيكلياتها وتحدياتها.

ونذكر أن هذا العمل لا يُعتبر تاريخاً فكرياً شاملاً حول فترة ما بعد نكسة ١٩٦٧، بل دراسة لنقاشاته الثقافية لأنّه يُظهر أساساً جديداً لفهم الحياة الفكرية العربية المعاصرة، بالنظر إليها من خلال ثلاث وجهات نظر رئيسية: **الأولى** تركّزت على التحوّل النقدي الذاتي (self-reflective) في وقتٍ تمّ تكريس الاهتمام فيه، على نحو حصري تقريباً، بالوجهة الأيديولوجية لهذه الحياة الفكرية، سواء أكانت إسلامية أم قومية. وتشير **الثانية** وتبحث في الفهم السياسي للبؤس الثقافي لدى المفكرين النقديين؛ هذا الفهم الذي لطالما حُجب منهجياً في القراءة الثقافية للبؤس التي قام بها الناشطون والمراقبون معاً. أمّا **الثالثة**، فتكسر العزلة التي تمّ حصر النقاشات العربية فيها ودراستها حول الثقافة حتى اليوم، وفي الدرجة الأولى من خلال وضعها ضمن منظور مقارَن لفترة ما بعد الاستعمار.

بالتالي، نذكر ـ هنا ـ الأسئلة الأساسية التي ستتمّ مناقشتها في هذا الكتاب وهي :

ـ **كيف قارب النقد العربي المعاصر** المشاكل الثقافية؟ وإلى أية مسائل توجّه؟ وما هو الشكل الذي اتّخذه ؟

ـ **إلى أيّ مدى،** ومن أيّ منطلق، قام المفكرون النقديون العرب في فترة ما بعد نكسة ١٩٦٧ باعتبار الأزمات الثقافية أزمات سياسية؟ ومتى بدأ هذا المنظور السياسي للمشاكل الثقافية في الفكر العربي الحديث؟ وما هي تبعاته تجاه الصراع الديمقراطي في الوطن العربي؟

ـ **كيف تمّ التعبير عن الاهتمامات** وتبنّي المقاربات في هذه النقاشات العربية، مقارنةً بالنقاشات في مناطق أخرى من العالم، تمرّ بفترة ما بعد الاستعمار، مثل أفريقيا وأمريكا اللاتينية؟ وما هي أنماط الفكر التي تكشف عنها هذه المقارنة عبر المناطق والثقافات والأديان والعروق؟ وماذا تقول لنا عن طبيعة النقاشات العربية ما بعد الاستعمار؟ وما أهمّية ذلك في فهمنا للفكر العربي المعاصر؟

لهذه الغاية اخترت المفكرين المذكورين في هذا الكتاب على أساس أهمية مساهمتهم في النقاشات حول موضوع البحث، بغضّ النظر عن موقعهم الجغرافي ولغة منشوراتهم. وأكثر من نصف هؤلاء يقطنون ويعملون في الوطن العربي، وينشرون كتبهم باللغة العربية. بينما يقطن البعض منهم في الخارج، وينشر كتبه باللغات الأوروبية (الفرنسية والإنكليزية والألمانية)، علماً بأن أعمال بعض الذين هم خارج الوطن العربي تُترجم في بعض الأحيان إلى العربية وتُناقَش في الحلقات الفكرية العربية، وينشر بعضهم الآخر أعماله باللغات الأوروبية والعربية معاً ويزور الوطن العربي بانتظام، ويشارك أيضاً في الفعاليات العامة والأكاديمية هناك.

ـ ٦ ـ

يفتتح **الفصل الأول** المناقشة مع لمحة عامة عن النهضة الثقافية العربية في ما بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، ويركّز على مسائل النهوض والتراجع والتجدّد الثقافي. وتُعتبر الحاجة إلى دراسة كهذه مضاعفة: لأن النهضة تُعتبر **أولاً** الخلفية التاريخية للنقاشات المعاصرة وتشكّل **ثانياً** أحد أهم الاهتمامات لهذه النقاشات. إلى جانب ذلك شغل الاهتمامُ بفشل النهضة الأولى أو نجاحها وبمسألة فعالية إرثه، كما باستمرارية، الكثير من مواضيعه ومسائله، مكاناً كبيراً في الجدالات في أواخر القرن العشرين وما بعده.

يقدّم **الفصل الثاني** أفكارَ خمسةِ وجوهٍ قيادية في فترة ما بعد نكسة ١٩٦٧، تُعبّر بشكل قاطع عن الحاجة إلى تعميق النقد حول عواقب الأحداث الدراماتيكية لنكسة ١٩٦٧. وهم: سعد الله ونّوس وقسطنطين زريق وصادق جلال العظم وعبد الله العروي ونوال السعداوي. إلى جانب ذلك يتناول هذا الفصل معطيات أعمال هؤلاء الرئيسية: سعد الله ونّوس في الدراما والثقافة؛ قسطنطين زريق في التاريخ والنظرية الحضارية؛ صادق جلال العظم في الفلسفة والتنوير؛ عبدالله العروي في التاريخ والأيديولوجيا؛ ونوال السعداوي في الجندرة والجنس. وعلى الرغم من اختلافاتهم في نهجهم وأمزجتهم، فإنهم جميعاً يركزون على ضرورة استصلاح الإمكانيات النقدية للناس باعتبارهم مواطنين وبشراً. كما أنّهم يدعون بإلحاح إلى الرصانة في وسط أزمة تشجّع على الاستبدادية والانهزامية والأيديولوجيات التعويضية. ويدعون أيضاً إلى نقد الذات وإعادة فحص بعض أساليب التفكير السائدة، وإعادة تقييم إرث النهضة، إلى جانب أنهم يفتحون الطريق أمام النقد العربي لفترة ما بعد نكسة ١٩٦٧.

أمّا **الفصل الثالث**، فيتناول مناقشات أوسع حول الثقافة في ثلاثة مؤتمرات عربية قومية رئيسية وهي مؤتمر القاهرة عام ١٩٧١، ومؤتمر الكويت عام ١٩٧٤، ومؤتمر القاهرة عام ١٩٨٤. ويدرس أيضاً النقد الموجّه إلى هذه المؤتمرات والمسائل التي نوقشت فيها من وجهات النظر الماركسية والمعرفية والنفسية. علاوة على ذلك تُعتبر الحداثة الثقافية والإرث الثقافي والأصالة الثقافية المواضيع الأساسية في هذه المؤتمرات، وقد تمّ اقتراحها من زوايا متعدّدة وعلى مستويات مختلفة من الحدّة والتناسق النقدي. ونذكر أن التقاليد والماضي احتلا مكاناً بارزاً في المؤتمرات وظهرا على أنهما حاجة ماسّة إلى تأكيد الذات ودافع قوي لتعويض الضعف الحالي بالإنجازات الماضية. إلى جانب ذلك برزت الثقافة كظاهرة تُستخدَم لتفسير ذاتها، أي الثقافة الذاتية التفسير (self explanatory). وبالنسبة إلى مهدي عامل، أظهرت هذه الميول التركيز على عامل الفكر في فهم الأمور وإهمال جذورها الاجتماعية الاقتصادية. أمّا بالنسبة إلى محمد عابد الجابري، فتُعتبر هذه الميول إشارة إلى بنية «العقل العربي». ووفقًا لجورج طرابيشي، تشكّل هذه الميول تعبيراً عن نوع من عصاب جماعي يؤثّر في معظم المفكّرين العرب، تسبّبت به الصدمة غير المحلولة التي نتجت من الهزيمة.

بالإضافة إلى ذلك يتابع الفصلان التاليان طرق النقد في الفكر الديني والعلماني على التوالي. فـ **الفصل الرابع**، الذي يدور حول الفكر الديني

الإسلامي النقدي، يبحث في الجهود المبذولة لعرض فهم جديدٍ للوحي والتفسير الديني، واقتراح أساليب جديدة أو مجدّدة حول تحديد السياق والتاريخ في القراءة التفسيرية، وإضافة منظور مقارَن ينهل من الإرث الإسلامي الكلاسيكي ومن الاستنتاجات الأخيرة في الإنسانيات. إلى جانب ذلك، يشدّد هذا الفصل على الجانب الإنساني في تقبّل الرسالة السماوية ونقلها. كما يناقش كشف الحركة النسوية عن التمييز الجنسي والطبقي في إطار بناء تقليد ديني كلاسيكي ما يزال يُعدّ حتى الآن تقليداً محايداً وموضوعاً لا جدال فيه. كما يُظهر هذا الفصل ظواهر التعبئة الأيديولوجية للدِّين. علاوةً على ذلك، يشير إلى بعض المحاولات لتطوير لاهوت الثورة ولاهوت التحرّر عند الإسلام وفي المسيحية أيضاً، خصوصاً من قِبل اللاهوتيين الفلسطينيين المسيحيين.

أمّا الانتقادات العلمانية التي تمّت مناقشتها في **الفصل الخامس**، فتعكس الفرق بين المسألة العلمانية في نهاية القرن التاسع عشر والمسألة العلمانية في القرن العشرين. وتُبرز التحدّيات الكبرى التي تواجه الخطاب العلماني الحالي أهمية الحفاظ عليه بسبب هذه التحدّيات. بالنسبة إلى هؤلاء النقّاد، يعني الحفاظ على الخطاب العلماني الحفاظ على المستوى الإنساني في النقاشات أي على المستوى غير المُطلَق، الأمر الذي يعني أيضاً الانتباه إلى الحقائق التاريخية بدلاً من حصر النقاشات حول الثقافة ضمن مجال محدّد حرّفته الافتراضات الجوهرية حول التاريخ والإرث والهوية والإسلام. كما يلزم هؤلاء النقّاد تحديد مشاكل مفهوم «البلدي» (indigenous)، وإظهار أهمية «النقد المزدوج» الداخلي والخارجي. بالإضافة إلى ذلك، يستتبع إعادة النظر في التصوّر الديني لما يُدعى «الحضارة الإسلامية»، ونقد حادّ للنمط التوفيقي بأكمله الذي يتناول موضوع الفكر حول الإسلام والحداثة.

وبالنسبة إلى **الفصل السادس**، فإن هذا الفصل يحدّد هذه النقاشات العربية ضمن مجموعة أوسع من المواضيع الغربية، وتلك التي تعنى بفترة ما بعد الاستعمار، من خلال النظر إلى النقاشات المتعلّقة بالمشاكل الثقافية في أوروبا والولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية وأفريقيا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهو يبدأ، باختصار، عرض الأفكار المهيمنة في مطلع قرن **ثقافة الفلسفة** الألمانية المتعلّقة بالأزمات الاجتماعية والسياسية والثقافية والعلمية الاجتماعية في ذلك الوقت. كما يربط هذه الأفكار الدائرة حول البؤس الأوروبي الأوسع الذي بان، وبشدّة، حوالى الحربين العالميتين الأولى والثانية. ومن ثمّ

يقدّم بعض المواضيع الأساسية التي تمّت مناقشتها في الوقت عينه تقريباً في الولايات المتحدة؛ هذه المواضيع التي تُعتبر وبطبيعتها لاحقة للاستعمار بسبب سعيها وراء التأكيد أو المساءلة بشأن وجود واضح وأصلي لثقافة الولايات المتحدة وقيمتها وفعاليتها، مقارنة بثقافة أوروبا القديمة. وتُقارن هذه الاهتمامات للولايات المتحدة ما بعد الاستعمار بدورها، وتتباين مع تلك الخاصة بجوارها الجنوبي، أي أمريكا اللاتينية التي ناقشت مسائل مشابهة حول ثقافتها، لكن من منطلق اقتصادي وسياسي أكثر فقراً. ونذكر أنه قد أضيف إلى الدراسة الأمريكية اللاتينية الدراسة الأفريقية بمواضيعها واهتماماتها. وتجدر الإشارة إلى أن التركيز على القضايا الأمريكية اللاتينية والأفريقية يعود إلى الرغبة في مقارنة النقاشات العربية ومباينتها بالنقاشات غير الآسيوية وغير الإسلامية وغير العربية. وبالنظر إلى التشابهات والاختلافات بين جميع هذه النقاشات، يتناول الفصل بعض الأنماط المشتركة في المساءلة والتفكير في الاهتمامات لما بعد الاستعمار. إلى جانب ذلك، يسلّط هذا الفصل الضوء على الأولويات المتحوّلة لهذه النقاشات في الجزء الأخير من القرن العشرين: من المسائل التي تُعنى بالهوية إلى تلك التي تتعلّق بالديمقراطية، ومن الجوهرية (essentialism) إلى التمكين (agency)، ومن الأيديولوجيا إلى التفكير النقدي، بالإضافة إلى توضيح القواسم المشتركة والميزات في كل منطقة، وخصوصاً المنطقة العربية.

أخيراً تتحدّث **الخاتمة** عن كيفية تقييم المفكّرين العرب الحاليين النهضة الثانية في بعض بياناتهم التي صدرت مؤخّراً، بعد أربعة عقود من النكسة الدراماتيكية عام ١٩٦٧، في وقت اضطراب عسكري وسياسي واقتصادي وثقافي لا مثيل له في الوطن العربي.

في **الخلاصة** يُظهر هذا الكتاب الانعكاسات حول تحدّيات فترة ما بعد الاستعمار الثقافية في الوطن العربي خصوصاً، وفي العالم عموماً، وحول صعوبات التفكير من منطلق الذات المدمّرة والمكبّلة بين الماضي الاستعماري والحاضر النيو ـ استعماري وبين التبعية الخارجية والقمع الداخلي الاجتماعي السياسي. كما يتأمّل في التجارب التي تمّت مواجهتها في طور البحث عن معنى سليم وقوي للذات الثقافية في ظلّ ظروف قاهرة. إلى جانب ذلك، يقيس هذا الكتاب التحدّي الذي يواجه التفكير بالانطلاق من حال التاريخ الممزّقة، والمعنى المشوّه للحقيقة، والصورة المشوّشة للذات، عبر المناطق والأديان والثقافات واللغات والتقاليد، ضمن خلفيات فترة ما بعد الاستعمار.

مقدمـــة

ـ ١ ـ

فيما كنت أشبّ في لبنان خلال النصف الثاني من القرن العشرين، لم أتخيل الوطن العربي في يوم من الأيام من دون نقاشات حول الثقافة مشوبة بالكرب. بالنسبة إليّ، لطالما ارتبط الفكر العربي بالأسئلة المطروحة حول الأزمات الثقافية، والحاجة إلى التجديد الثقافي والعوائق التي تقف أمامه، وضرورة التشديد على الثقافة والحفاظ عليها ومخاطر الغزو الثقافي الغربي، ومجد الماضي الثقافي ومركزيته باعتباره مصدراً للإلهام والفخر والتدهور الثقافي المؤسف في حاضرنا، إلى جانب أسئلة حول الإسلام والحداثة والأصالة والتقليد والتقدّم. في رأيي ترادفت الهوية العربية مع حالة الانشغال بهذه المسائل ومع إدراك شقي للذات والعالم. وصعُب عليّ ألاّ أفكّر في أن هناك سبباً «عربياً» لهذه الحالة من الفكر وأن من المستحيل أنْ نجد أشخاصاً آخرين غير العرب منشغلين بهذه الانهماكات، وهو ما قادني إلى الشكّ في أن هناك أمراً كامناً فينا في تقاليدنا وديننا و«شخصيتنا»؛ أمراً دفع إلى هذا المأزق وهذه الحالة الشقية من الفكر، وأشعل فيّ وفي زملائي العرب المحيطين بي أيضاً شعوراً ساحقاً بالوحدة، وبأننا شعب أثقلت المشاكل كاهله؛ هذا الشعب الذي يظن أنه ينفرد بهذه المشاعر ويشعر بالخجل لعدم قدرته على التغلّب عليها. ولأكثر من قرنين اقتصر محاورنا الوحيد على الغرب، الذي نحاول دائماً أن نقيس أنفسنا به ونحاول أن نتعلّم منه، وكنا دافعنا ضدّه عن أنفسنا من خلال جدالات خطابية وتبريرية غير مثمرة، الأمر الذي يُعتبر نقطة ثابتة عقيمة عزّزت فينا شعور الوحدة إلى جانب شعورنا بالتهديد والهزيمة وبعجزنا.

علاوة على ذلك، لطالما وضعتُ هذه النقاشات العربية، ولوقتٍ طويل، على هوامش تفكيري لأن مسيرة تعليمي المطابقة للمنهج اللبناني علّمتني القليل عنها. لكن هذا الإهمال في التعليم ليس ميزة لبنانية فقط، بل ينطبق الأمر عينه على معظم

الطلاب المتخرّجين في الوطن العربي، سواء في المدرسة الثانوية أو في الجامعة. وفي أفضل الأحوال، كان من المحتمل أن يلقّن الطالب أو الطالبة دروساً عن الأدب العربي في القرون الوسطى أو إرث علم الكلام وربّما عن التاريخ الفكري الغربي المعاصر أيضاً، لكن لا شيء عن النقاشات الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة التي على الرغم من انتشارها في الإعلام، وغالباً ما تكون جزءاً من الموضوع السياسي لم يتمّ تعليمها بطريقة جدية ومنهجية، ولا حتّى في البرامج الإنسانية الليبرالية النادرة. والجدير بالذكر أنّني لم أملك فضولاً متحمّساً حول النقاشات المحلية إلا بعد أن أكملت دراساتي العليا في الفلسفة في أوروبا، وعدتُ إلى بيروت للتعليم. منذ ذلك الحين فقط بدأت أستكشف بنشاط المناقشات الثقافية في المنطقة.

ـ ٢ ـ

تجدر الإشارة إلى أن تدريبي في مجال الفلسفة الأوروبية وإقامتي المطوّلة في أوروبا قدّما لي النقاشات الغربية حول الثقافة، وأظهرا لي الرابط بين معظم النقاشات الفلسفية الأوروبية والتاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي في أوروبا. ومن المفاجئ بالنسبة إليّ اكتشاف أن هؤلاء الناس «الأغنياء والسعداء»، أعني الغربيين، ينشغلون أيضاً بنقاشات حول الأزمات الثقافية والهوية الثقافية. وأعتبر قراءاتي للكتابات حول «**فلسفة الثقافة**» مهمّة جداً بحيث إني بحثت في مواضيع الكثير من المفكرين الأوروبيين في ما يخص «فكرة» أوروبا وهويتها، وانبهرت بكامل ظاهرة بناء الهوية، كما فوجئت بمواضيع الولايات المتحدة حول الهوية الثقافية، وخصوصاً محاولاتهم المنصبّة على تأكيد شخصية مميزة وعلى النضج الفكري في ما يتعلّق بأوروبا. بالإجمال حسدت الغرب على امتلاكه الحرية للبحث بعمقٍ شديد في المسائل الضاغطة التي تؤثّر في مجتمعاته وتاريخه. في المقابل، أين كانت المسائل العربية؟ من كان يقترحها ويناقشها؟ وفي أية صحف وأي منتديات؟ لذا قرّرت القيام ببحث تحقيقي شخصي. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب يُعتبر إلى حدٍّ كبير ثمرة هذا التحقيق. وهو يهدف أولاً إلى تحديد هذه المسائل بطريقة منهجية ومقارنة. فقط عندئذ يمكن للعمل الفلسفي أن يبدأ. فكيف يمكن أن يقوم المرء بعمل فلسفي إن لم يحدّد المسائل أولاً؟ أليست الفلسفة أولاً وقبل كل شيء فنّ توضيح الأسئلة ومتابعتها؟ إن تبنّي أحد أقسام الفلسفة القائمة في المنطقة (وهذه الأقسام معدودة) لمشروع كهذا يُعتبر مشروعاً فلسفياً بحتاً وتحدّياً بحدّ ذاته. فاستخدام الفلسفة لمصلحة العقل، في ما يتعلّق بإعداد مسائل المرء خارج مسارات التيار الغربي أو الفلسفة الإسلامية

في القرون الوسطى، يتطلب صراعاً مع ذاته. علاوة على ذلك يُعتبر الاعتراض السائد حول أن «هذا ليس فلسفة» أمراً سهلاً. لكن استخدامات الفلسفة واستغلالها على أنها نظام قائم تكثر أيضاً في الجزء الذي نحتلّه من هذا العالم.

غير أن الدراسة المقارنة للنقاشات الغربية والعربية لم تقدر على كسر عزلة الخطاب العربي. بل إن اكتشاف مجموعة كبيرة من النقاشات غير الغربية يُعتبر السبب الذي فتح أمامي الطريق أخيراً للتعرّف على ترابط وتبادل لا شكّ فيهما من النقاشات الأمريكية ـ الأفريقية إلى الأفريقية ـ الكاريبية ومن جنوب المحيط الهادي والأمريكية الأصلية (native American) والأمريكية اللاتينية والهندية منها. اكتشفت أن هذه الشعوب التي ليست عربية ولا مسلمة ولا متوسّطية، تطرح مواضيع مشابهة جداً للمسائل العربية. بالنسبة إليّ، يُعدّ هذا الاكتشاف بالغ الأهمية لأنه أظهر لي أن الهوس بالمسائل الثقافية لم يكن سببه «عربياً» وأننا لم نكن الوحيدين المبهورين بها. ويظهر بوضوح أن رفع هذه المسائل يتعلّق بالظروف التي تعدّت المعطيات العربية. ما هي التشابهات التي عبرت فوق المناطق والديانات والثقافات واللغات والإثنيات والأعراق؟ وماذا يمكنها أنّ تقدّم من فهم جديد لاهتماماتنا العربية؟ ما هو الضوء الذي بإمكانها تسليطه على الطبيعة والدوافع والوظائف والأنماط المتعلّقة بالمناقشات حول المشاكل الثقافية والنقد الثقافي في العالم غير الغربي بعد فترة الاستعمار؟ وأخيراً، ما هي الخصوصيات العربية التي يمكن تحديدها في هذه القراءة المقارنة؟

في إطار تقديم نتائج هذه الرحلة الاستكشافية أناقش المفكّرين، وأعالج المنشورات والمؤتمرات والمواضيع التي تدور حول النقد الثقافي العربي المعاصر. ومن ثمّ، أقارن ذلك كله بعضه ببعض من خلال النظر إلى النقاشات المعنية بالنقد الثقافي، في كل من أوروبا والولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية وأفريقيا. وأرجو أن تكون هذه الدراسة الأولية أساساً لتحليل مستقبلي مركّز على مفاهيم ومسائل معيّنة في إطارٍ مقارن واسع.

ـ ٣ ـ

على مدى سنين طويلة حدّدت مسار بحثي انطلاقاً من نطاق واسع من المواد التي صمّمتها ودرّستها في عدد من الجامعات في لبنان وخارجه. وقامت النقاشات في الصفوف، سواء في الجامعة الأميركية في بيروت وفي جامعة البلمند في

لبنان، أو في جامعتي كولومبيا وييل في الولايات المتحدة، بالمساهمة موضوعياً في تطوير هذا المشروع. وأقول لجميع الطلاب الذين شاركوا في هذه الصفوف إني مدينة لهم بالكثير. كما استفدت من الأبحاث المتنوّعة التي قمت بها خلال إقامتي في أوروبا والولايات المتحدة. والجدير بالذكر أن البروفسور أوسوالد شفيمر، أستاذ الأنثروبولوجيا الفلسفية وفلسفة الثقافة في معهد الفلسفة في جامعة هامبولدت في برلين استقبلني في صيف ٢٠٠١، بفضل منحة من الهيئة الألمانية للتبادل الأكاديمي. وفي مدينة نيويورك دعاني البروفسور ريتشارد بيرنستين، باعتباري أستاذة في هيئة فولبرايت، إلى قسم الفلسفة في جامعة نيوسكول في فصلي خريفي ١٩٩٩ و٢٠٠٠ الدراسيين. وبين عامي ٢٠٠١ و٢٠٠٤، كنت أستاذة زائرة في قسم لغات وثقافات الشرق الأوسط وآسيا في جامعة كولومبيا، وهنا أوجّه شكري إلى البروفسورين حميد دباشي وجورج صليبا، اللذين أتاحا لي الفرصة لكي أدرّس المواد في الفكر العربي المعاصر في القسم المشار إليه. كما أنني سُررت لعودتي إلى كولومبيا في فصل الربيع ٢٠٠٨ لأشغل وظيفة بروفسورة زائرة في الدراسات العربية الحديثة في معهد الشرق الأوسط لمدرسة الشؤون الدولية والعامة، التي كان يرأسها آنذاك البروفسور رشيد خالدي. إلى جانب ذلك كانت لي في الفترة ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧ سنة أكاديمية مثمرة جداً في مركز مكميلان للدراسات الدولية والإقليمية في جامعة ييل، وكنت بروفسورة زائرة في مجلس الشرق الأوسط، الذي كان وقتذاك برئاسة البروفسورة إيلين لوست أوكار، بناءً على توصية من البروفسورة هلا نصار من قسم الشرق الأدنى للغات والحضارات في جامعة ييل. والجدير بالذكر أن أري أرييل، تلميذي السابق والمرشّح لشهادة الدكتوراه في جامعة كولومبيا، قرأ المخطوطة بأكملها، وقدّم الكثير من الاقتراحات المفيدة. أمّا في بيروت، فقد زوّدتني ماري تيريز وعبّودي ومروان أبو جودة، أصحاب ومديرو مكتبة الفرات، على مدى سنين بالكتب، ووفّروا لي الاتصالات التي لم يكن سهلاً تأمينها لولاهم. ونذكر أن محرّرة النسخة آني بارفا حوّلت إنكليزيتي اللبنانية إلى نثرٍ مقروءٍ، وساعدتني كثيراً في تنظيم مخطوطة ضخمة كتبتها طوال عقدٍ بأكمله. علاوةً على ذلك دعمت محرّرة كتابي وندي لورشنير عملية إصدار هذا الكتاب بحماسةٍ وصبر. إنّني أدين بجزيل الشكر الصادق لجميع هؤلاء الأشخاص، إلى جانب الكثير من الزملاء والشركاء الآخرين.

الفصل الأول

النهضة الثقافية العربية المعاصرة الأولى
من منتصف القرن التاسع عشر
إلى منتصف القرن العشرين

ـ ١ ـ

يعود الجدل العربي المعاصر بشأن الثقافة إلى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً؛ في زمن كانت فيه معظم الأراضي العربية خاضعة للحكم العثماني، الذي كان قد فرض سيطرته على مناطق واسعة حول البحر المتوسط منذ القرن السادس عشر. أما في القرن التاسع عشر، فقد بدأت السلطنة العثمانية تفقد سيطرتها على بعض أراضيها لمصلحة حركات وطنية: اليونان في مطلع العشرينيات من القرن التاسع عشر، والبلقان في سبعينيات القرن نفسه. لقد واجهت السلطنة العثمانية هزائم عسكرية على يد أحد أبرز خصومها، روسيا، خلال معارك متلاحقة بين الأعوام ١٨٠٦ ـ ١٨١٢، ١٨٢٨ ـ ١٨٢٩، ١٨٥٣ ـ ١٨٥٦، ١٨٧٧ ـ ١٨٧٨. وكانت في الوقت نفسه تواجه صعوبات مالية واقتصادية متزايدة. وبالنسبة إلى عدد كبير من المسؤولين العثمانيين، كانت الحداثة الاقتصادية، والإدارية، والتكنولوجية وحتى السياسية، قد أصبحت ضرورية لضمان صمود السلطنة. وقد أدّت الحاجة إلى التغييرات الضرورية وشروطها إلى إطلاق نقاشات واسعة النطاق، ونشوء تيارات سياسية متنوّعة تنادي بالإصلاح. كذلك، أدّت التحدّيات المتنامية التي واجهتها السلطنة إلى زيادة تدخّل القوى الأوروبية، التي كانت تتوق إلى الاستفادة من الدولة العثمانية. ساهمت هذه النزعات في نشوء «**التنظيمات**» الإصلاحية بين عامي ١٨٣٩ و١٨٧٦، وهي عبارة عن مجموعة قوانين جديدة كان من شأنها أن تحوّل الأفراد العثمانيين إلى مواطنين متساوين بغضّ النظر عن انتمائهم الدِّيني والإثني. وهذا الوضع أدّى إلى صدور دستور عصري، وقيام برلمان تمثيلي شمل مندوبين عرباً. كذلك، وُضعت أحكام تضمن حصول الأوروبيين على امتيازات تجارية. وقد أُعلنت في عامي ١٨٣٩ و١٨٥٦ مبادئ الإصلاحات، وذلك عبر بيانات رسمية عُرفت في عام ١٨٣٩ بـ «مرسوم كولخانة»، وعُرفت في عام ١٨٥٦ بـ «الخط الهمايوني». لكن التنظيمات الإصلاحية هذه اصطدمت بمقاومة من جانب السلاطين العثمانيين، الذين أبوا أن يرسم أي قانون أساسي

حدوداً لسلطتهم، ومن جانب الطبقات العسكرية والإدارية التي خشيت بدورها أن تخسر الكثير. في نهاية المطاف، أُقرّت القوانين الجديدة، لكن الدستور عُلِّق في عام ١٨٧٦ بأمرٍ من السلطان عبد الحميد (دام عهده بين عامي ١٨٧٦ و١٩٠٩)، بعد إقراره بفترةٍ قصيرة، ثم أعاد الضبّاط الأحرار العمل به في إثر الانقلاب العثماني عام ١٩٠٨، ثم عُلّق مجدداً في عام ١٩١٢[١].

لم يكن المركز الكوسموبوليتي للسلطنة الموقع الوحيد الذي شهد هذه التحوّلات الهائلة؛ إذ وصل صدى تلك التحوّلات وتأثيرها إلى مراكز إقليمية أخرى، مثل تونس والقاهرة، اضطرّت إلى التعامل مع حاجاتها المحلية الخاصة إلى التغيير، ومع التدخلات الأوروبية المتنامية أيضاً: غزو مصر بقيادة نابليون (١٧٩٨ ـ ١٨٠١)؛ الاحتلال الاستعماري الفرنسي للجزائر (١٨٣٠ ـ ١٩٦٢)؛ فرض انتداب فرنسي على تونس (١٨٨١ ـ ١٩٥٦) والمغرب (١٩١٢ ـ ١٩٥٦)؛ الاحتلال البريطاني لمصر (١٨٨٢ ـ ١٩٥٢). منذ ذلك الحين، لطالما كان اللاعبون السياسيون الدائمون في معظم الأراضي العربية هم السكان المحليين المتنوعين، مع ما يطبّقونه من سياسات طائفية، والحكّام المحليين وأحياناً الأجانب الذين كانوا يُفرَضون على الشعب بأمرٍ من قوى خارجية، و«سماسرة السلطة» الإقليميين والقوى الدولية التي تتدخّل في شؤون البلدان الأخرى. وكثيراً ما اضطُر الفاعلون الساعون إلى التغيير إلى التعاطي مع هؤلاء اللاعبين السياسيين، ووضعهم في مواجهة بعضهم البعض، محاولين تمرير خططهم الإصلاحية في منطقة معقّدة تشوبها مصالح متضاربة[٢].

في القرن التاسع عشر، تطوّرت القاهرة لتصبح مركزاً للحداثة العربية،

---

(١) للحصول على نظرة موجزة ووافرة المعلومات إلى هذه الإصلاحات، انظر: Erik J. Zurcher, *Turkey: A Modern History* (London: I. B. Tauris, 1993).

ومن أجل قراءة التاريخ الفكري للإصلاحات العثمانية، انظر: Şerif Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962).

ولدراسة أثر ثورة تركيا الفتاة في العالم العربي في العقد الأخير من عهد سلطنة العثمانية، انظر: Hasan Kayali, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997).

(٢) تكشف كتابات الجبرتي حول استعمار نابليون لمصر عن القوى والمميزات المتنوّعة لهؤلاء الشخصيات. انظر: Abd al-Rahman Al-Jabarti, *Napoleon in Egypt: Al- Jabarti's Chronicle of the French Occupation, 1798*, translated by Shmuel Moreh, introduction by Robert L. Tignor (New York: Markus Wiener, 1993).

وتحوّلت في نهاية المطاف إلى معقل لما سيُسمّى لاحقاً بالنهضة العربية. حكم محمد علي باشا، الألباني الأصل، مصر خلال العهد العثماني بين عامي ١٨٠٥ و١٨٤٩[٣]. لقد كان يتوق إلى عصرنة مصر وتقويتها، وأراد في المقام الأول تعزيز قوة الجيش والإدارة بهدف بلوغ أقصى درجات الاستقلالية تجاه الدولة العثمانية. لذا أطلق محمد علي باشا عدداً من المشاريع الاقتصادية، وأرسل جماعات من الشبّان للدراسة في الخارج، وتحديداً في باريس، وهو ما ولّد دفقاً إيجابياً من الأفكار الجديدة التي سرعان ما أدّت إلى نشوء مناظرات وحركات فكرية غير مسبوقة. ساهمت جميع هذه العوامل الاجتماعية الاقتصادية والإدارية والعسكرية والسياسية والثقافية على المستويات المحلّية والإقليمية والخارجية، في تكثيف النشاطات الثقافية والفكرية خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. انعكست عملية تكثيف تلك النشاطات من خلال الإنتاجات الأدبية والإعلامية والإصلاحات التعليمية، ومن خلال نشوء حركة ترجمة مهمّة، وتشكّل منتديات فكرية ومجتمعات سياسية سرية وتطوّر حركات وطنية ونسائية[٤]. ساهم هامش الحرية الذي تمتعت به القاهرة، مقارنةً

---

(٣) في اليوبيل المئوي الثاني لمحمد علي باشا، أصدرت المجلّة المصرية المنشورة باللغة الإنكليزية **الأهرام ويكلي** *Al-Ahram Weekly* ملفّاً حول الحاكم المصري، انظر: «Muhammad Ali (1805-2005),» *Al-Ahram Weekly* (10 November 2005), <http://weekly.ahram.org.eg/2005/mhmdali.htm>.

وانظر أيضاً: Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot: *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge Middle East Library (Cambridge, MA: Cambridge University, 1984), and *Women and Men in Late Eighteenth Century Egypt*, Modern Middle East Series; 18 (Austin, TX: University of Texas Press, 1995).

ومن أجل دراسة النهضة المصرية في ظلّ حكمي محمد علي وجمال عبد الناصر، انظر: غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨). ولإعادة نظر نقدية لعهد محمد علي في مصر، انظر: Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt*, Cambridge Middle East Studies (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998).

(وقد أُعيدت طباعته في دار نشر الجامعة الأميركية في القاهرة عامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٤)، وانظر أيضاً: «The Era of Muhammad Ali Pasha, 1805-1848,» in: M. W. Daly, ed., *The Cambridge History of Egypt: Volume Two: Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999), pp. 79-139.

وسلّط العالم تيموتي ميتشيل الضوء أيضاً على هذه الفترة في عمله النقدي حول الأثر الاستعماري الغربي في مصر. انظر: Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988).

وقد تمّت إعادة طباعته من منشورات جامعة كاليفورنيا في مدينتي بيركلي ولوس أنجلوس عام ١٩٩١.

(٤) لقراءة دراسات حول القومية والإصلاحات السياسية والاجتماعية، ودور الدين في المجتمع، والعلاقات مع الغرب التي تمّ استنتاجها من الصحافة في ذلك الوقت، انظر: Marwan R. Buheiry, ed., *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*, contributors by Marwan R. Buheiry [et al.] (Beirut: American University of Beirut, Faculty of Arts and Sciences, 1981).

بأماكن أخرى من السلطنة التي كانت تخضع لرقابة متزايدة يفرضها الحاكم العثماني، في تسهيل عملية انتشار هذه النشاطات. أدى سقوط السلطنة العثمانية، غداة انتهاء الحرب العالمية الأولى، إلى دفع العرب إلى إعادة تحديد هويتهم خارج إطار الدولة العثمانية وصياغة رؤية خاصة بهم في حقبة ما بعد الحكم العثماني. نتيجةً لذلك، أُعدّت مشاريع عربية وإسلامية وإقليمية إضافية (مشاريع سورية ولبنانية وغيرها) وتمّ التداول بشأنها. لكن سرعان ما قسّم البريطانيون والفرنسيون المنطقة إلى نقاط نفوذ بينهم، وفرضوا الانتداب على وطن عربي مجزّأ. احتاجت هذه الكيانات العربية الحديثة العهد إلى عقدين من الزمن لتحقيق استقلال رسمي على الأقل. في غضون ذلك، بدأ الصراع في فلسطين يحتدم، وكان تأسيس دولة اسرائيل، عام ١٩٤٨، سيصبح أحد أهمّ ـ إذا لم نقل أهمّ ـ الأحداث التي طبعت القرن بأكمله؛ فقد أدى إلى نشوء مجموعة كاملة من المشاكل السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإنسانية ـ ولا تزال جميعها تنتظر الحلول حتى يومنا هذا. باختصار، أدّت مشاريع الإصلاحات العثمانية، والصراعات السياسية التي تلت الحكم العثماني والمواجهات الاستعمارية مع أوروبا، إلى احتدام الجدل داخل المجتمعات العربية وبشأن تلك المجتمعات، وعُرف ذلك الجدل باسم «مناظرات النهضة».

ـ ٢ ـ

بعد الهزائم المتتابعة التي ألحقتها اسرائيل بالعرب (في الأعوام ١٩٤٨، ١٩٥٦، ١٩٦٧)، حصلت انقلابات عسكرية في مصر (١٩٥٢) والعراق (١٩٥٨) وسورية (١٩٦٣) وليبيا (١٩٦٩)، ترافقت مع إطلاق وعود بتحقيق نجاحات في الدفاع عن الحقوق الوطنية والعربية. سرعان ما أصبحت هذه الوعود عذراً مناسباً لتطوير دول يحكمها الجيش والشرطة، فعمدت هذه الأخيرة إلى قمع شعوبها من دون تحقيق أي انتصار فعلي على إسرائيل. منعت هذه الدول تطبيق العمليات الديمقراطية لحلّ الصراعات الوطنية الداخلية والسياسية والإثنية والدِّينية، فحرمت الشعب حق التصويت، وعلّقت الحياة السياسية من خلال تطبيق قوانين الطوارئ؛ كما قمعت جميع الأصوات المستقلّة والمعارِضة بكلّ أشكالها، العلمانية منها والدِّينية؛ واحتكرت السلطة، وأنشأت نظاماً فاسداً شاملاً، وفرضت رقابة صارمة من خلال قمع حرية الفكر والتعبير، وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى تدهور النظام التعليمي ككلّ. وقد حاولت الحركات

الشعبية في السنوات الأخيرة الانتفاض في وجه هذه الأنظمة القمعية، مع المطالبة بوقف قوانين الطوارئ، وإعادة إحياء الحقوق المدنية وإصلاح وضع الدولة في مصر وسورية والمغرب، وأماكن أخرى. لكن يتعين على هذه الحركات الإصلاحية، كتلك التي سادت في حقبة ما قبل الاستقلال، أن تخترق المشاريع المتعدّدة التي تبنّتها القوى الإقليمية والدولية التي تتابع بسط نفوذها على الوطن العربي حتى الآن.

وعلى الرغم من هذه الشروط السلبية والقمعية، وعلى وقع صدمة الهزيمة في العام ١٩٦٧، نشأت حركة فكرية مهمّة في بُؤر الحرية القليلة المتبقية. عمد بعض قادتها، مثل المؤرّخ المغربي عبد الله العروي، إلى تسمية تلك الحركة بـ «النهضة الثانية». تركّزت جهود الحركة على تشديد لهجة الانتقادات وإعادة تقييم المساعي الماضية الهادفة إلى التنوير الفكري والتحرر. من الواضح أن ظروف هذه النهضة الثانية كانت أسوأ من ظروف النهضة الأولى؛ فقد طبعتها الخيبات والإهانات والهزائم طوال قرن من الزمن، وشهدت هامشاً أضيق من الحرية بسبب ترسّخ أنظمة قمع الدولة وظاهرة الاضطهاد الدِّيني المتنامية. كما اضطرّت هذه النهضة إلى مواجهة نزعة دفاعية ثقافية أكبر تطوّرت كردّة فعل على الاعتداءات والهزائم المتزايدة. وأخيراً، اضطرّت إلى مواجهة يأس لم تعرفه النهضة الأولى. تبدو الفجوة بين الحقبتين والمناخين السائدين كبيرة جداً إلى حدٍّ دفع بعدد من النقاد، بعد العام ١٩٦٧، إلى التساؤل عن سبب اختفاء الإرث الذي خلّفته النهضة الأولى، وسبب إحباط وعودها التفاؤلية ودوافعها الليبرالية. في الواقع، سرعان ما تحوّلت مهمّة استعادة ذلك الإرث وفهم أسباب اختفائه إلى أحد أبرز مشاغل النهضة الثانية.

على الرغم من الانقطاع عن ذلك الإرث، عادت مواضيع كثيرة خاصة بالنهضة الأولى إلى الظهور في زمن النهضة الثانية. وقد أصبحت استمراريتها الشغل الشاغل للمفكّرين المعاصرين. رأى بعضهم أن استمرارية المواضيع هذه هي سبب آخر لليأس السائد، فاعتبرها مؤشراً على الجمود الفكري، وتجسيداً للعجز عن تطبيق التعليم التراكمي، في حين حاول مفكّرون آخرون فهم أسباب هذه الاستمرارية. نظراً إلى هذا القلق المزدوج بشأن استمرارية المواضيع الموروثة من جهة وانقطاعها بين النهضتين من جهة أخرى، لا بدّ هنا من الإشارة باختصار إلى أبرز مواضيع النهضة الأولى ـ وسيكون الطرح مختصراً لأنّ عرض مجموعة الظواهر والنزعات المعقّدة بالكامل في هذا الفصل أمر

مستحيل. ويبقى كتاب **الفكر العربي في العصر الليبرالي (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، للكاتب ألبرت حوراني، أهمّ مرجع في هذا الموضوع[٥]

تمحورت اهتمامات أبرز الشخصيات في عصر النهضة الأولى حول خمس نقاط أساسية:

ـ **نشوء الحضارات وانهيارها**: تناول معظم مؤلفات عصر النهضة أسباب

---

(٥) انظر: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1962).

وقد تُرجِمَ إلى اللغة العربية تحت عنوان: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)، وطَبَع أديب القنطار نسخة جديدة للترجمة (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٩٧)؛ Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914* (Baltimore, MD: Johns Hopkins' University Press, 1970).

وقد تُرجِمَ إلى العربية تحت عنوان: هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ١٩٨١ و١٩٩١). وللحصول على معلومات حول أفكار الثورة الفرنسية في المشرق العربي قبيل بدء القرن العشرين، انظر: رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٧٣؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٣)، وقد ترجمه إحسان عباس إلى الإنكليزية تحت عنوان: Ra'if Khuri, *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*, translated by Ihsan 'Abbas; revised and edited by Charles Issawi, Kingston Press Series: Leaders, Politics, and Social Change in the Islamic World; 4 (Princeton, NJ: Kingston Press, 1983).

انظر أيضاً: صادق جلال العظم، مصطفى التواتي ومحمد بن احمودة، **أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١). وللقراءة عن الدراسات العربية لمفكّرين النهضة، انظر: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث** (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٤٨)؛ عصام محفوظ، **حوار مع روّاد النهضة العربية** (لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٨٨)؛ ماجد فخري، **الحركة الفكرية وروّادها اللبنانيون في عصر النهضة، ١٨٠٠ ـ ١٩٢٢** (بيروت: دار النهار، ١٩٩٢)؛ غالب هلسا، **الهاربون من الحرية** (دمشق: دار المدى، ٢٠٠١)، وللاطلاع على كتبٍ أحدث حول فكر النهضة ومنشوراتها ومفكّريها، انظر: جابر الأنصاري، **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة اللبنانية للدراسات والنشر، ١٩٩٨)؛ كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)؛ أحمد جدي، **محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)؛ أحمد جدي [وآخرون]، **قراءات في الفكر العربي: التونسي ـ ابن أبي الضياف ـ الكواكبي ـ رشيد رضا ـ طه حسين ـ قسطنطين زريق ـ زكي نجيب محمود ـ العروي ـ شرابي ـ محمود إسماعيل ـ الجابري**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)؛ ماهر الشريف، **رهانات النهضة في الفكر العربي** (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٠)؛ رضوان زيادة، **أيديولوجية النهضة في الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤). وقد كرّست مجلة **الطريق** التي يقع مقرّها في بيروت ويملكها الحزب الشيوعي اللبناني، الكثير من منشوراتها لإعادة النظر في النهضة وعلاقتها بالإصلاح الديني والإسلام السياسي (السنة ٥٦، العدد ١، ١٩٩٧)، وبالمذهب الماركسي (السنة ٥٧، العدد ٦، ١٩٩٨) والكتابات عموماً (السنة ٦١، العدد ١، ٢٠٠٢)، كما أصدرت منشورات عن الماركسية والإصلاح الإسلامي وفكر الطهطاوي (السنة ٦٢، العددان ٥ ـ ٦، ٢٠٠٣). وللأسف توقّفت هذه المجلة عن العمل عام ٢٠٠٥، وكان قد أنشأها أنطوان ثابت عام ١٩٤١، وكانت من أفضل المجلات الفكرية العربية.

نشوء الحضارات وانهيارها، بناءً على الوعي المقارن بين الوقائع الأوروبية والوقائع العربية المسلمة المحلية في تلك الفترة. فقد ساهم الاحتكاك المكثّف مع أوروبا، خلال القرن التاسع عشر، في رسم صورة معينة لتلك القارة، ترافقت مع بروز تحليلات عن المنطقة العربية. وسرعان ما تغيرت هذه الصورة تزامناً مع تغير نوع الاحتكاك، وتحديداً حين تحوّلت القوى الأوروبية إلى دول استعمارية محتلّة. بصورةٍ عامة، كان مفكّرو عصر النهضة يتوقون إلى استيعاب أسرار التطوّر وفهم الأسباب الكامنة وراء تقدّم أوروبا وتفوّقها على أمل تطبيق الخطوات نفسها في مجتمعاتهم الخاصة. بالنسبة إلى البعض، تركّز الاهتمام الأكبر على اكتساب مصادر القوة من أوروبا بهدف استعمالها ضدّ توسّعها الاستعماري. كذلك، برزت الحاجة إلى تحديد الهوية الذاتية في وجه هذه الثقافة المنتشرة وفي وجه الحداثة التي رافقتها: كيف يمكن تحديد الثقافة المصرية، أو العربية، أو المسلمة بالنسبة إلى الثقافة الأوروبية؟ ما هو الرابط بين الثقافتين؟ هل يمكن إيجاد جذور أو أوجه أو عناصر مشتركة بينهما، أم أن الثقافتين غير قابلتين للمقارنة؟ ركّزت مختلف الأجوبة على العدل السياسي، والعلم، والدِّين، والتمييز الجنسي بطرقٍ مختلفة.

ـ **العدل السياسي**: بالنسبة إلى معظم المفكّرين في عصر النهضة، كان العدل السياسي يشكّل أساس التقدّم الأوروبي والشرط الأوّلي للنهضة العربية. اعتُبر حكم القانون ومحاسبة الحكّام شرطين ضروريين لتحقيق التنمية. وقد شكّل انتقاد الحكم الاستبدادي أحد أبرز عناوين النهضة. فكثيراً ما كان العدل المفهوم المحوري في الفكر السياسي الإسلامي التقليدي. ومن الملاحظ أن العدل فُهم على أنّه حجر الأساس لتطوّر الحضارة الأوروبية.

ـ **العلم**: اعتبر البعض العلم بمثابة حجر أساس آخر في التفوّق الأوروبي. وفي المقابل، اعتبره البعض الآخر عنصراً تأسيسياً للثقافة العصرية، والتفكير المنطقي ورؤية جديدة للعالم. واعتبره آخرون بشكل أساسي مفتاح النفوذ الرئيسي الذي أدّى إلى إنتاج التكنولوجيا والمهارة الاستراتيجية. وكانت الدعوة إلى التعليم أحد أهمّ المواضيع التي طغت على عصر النهضة. لذا عمدت الصحافة العربية التي تأسست وتطوّرت خلال هذه الحقبة إلى نشر المعارف العصرية وغير الدِّينية، والاكتشافات العلمية والأنباء العالمية. وفي الاتجاه نفسه، افتُتحت مدارس جديدة، وأُعيد تنظيم المدارس القديمة، وجرت ترجمات إلى اللغة العربية، وأُرسل الطلاب إلى الخارج للحصول على تدريب في أوروبا.

ـ **الدِّين**: شكّل الدِّين محور اهتمام أساسي في عصر النهضة لأسباب عدة. فقد أدّت مقارنة الوضع المحلّي بالأوضاع في أوروبا إلى نشوء أسئلة حول الرابط بين الدِّين والتطوّر، وحول اختلاف الروابط بين تطوّر المسيحية وتطوّر الإسلام. هل ساهمت المسيحية أكثر من غيرها في التطوّر، وهو ما يفسّر تقدّم الحضارة الأوروبية، أم هل كان نجاح أوروبا يعود إلى تهميش عامل الدِّين؟ ما هي علاقة كلٍّ من المسيحية والإسلام بالحداثة؟

ـ **التمييز الجنسي وأسئلة الجندرة**: أخيراً، شكّل السلوك المبني على أساس الجنس جزءاً مهمّاً من التقييم الثقافي المرتكز على المقارنة، ومجالاً لعبت فيه نظرة المستعمِر الأوروبي الاستعماري للآخرين دوراً رئيسياً. وفقاً للخطاب الاستعماري، كانت الثقافات الإسلامية أدنى مستوى من الثقافة الأوروبية، بسبب دفاعها عن ممارسات التمييز ضد المرأة وقبولها بالشذوذ الجنسي عند الذكور. استُعملت العقائد النسوية والأفكار الجنسية المحافِظة لتبرير التدخّل الاستعماري. اضطرّ المفكّرون في عصر النهضة، رجالاً ونساءً، إلى الردّ على هذه الأحكام وتحديد موقفهم من هذه المسائل. بالتالي، كانت عوامل الحداثة، والحركات المطالِبة بحقوق المرأة، والعادات الجنسية، والاستعمار والقيمة الحضارية متشابكة على نحوٍ معقّد.

ـ ٣ ـ

كانت **مذكّرات** رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) عن باريس أول وأشهر كتاب يتناول الحضارة الأوروبية المعاصرة استناداً إلى أسلوب المقارنة. نُشر هذا الكتاب في القاهرة باللغة العربية عام ١٨٣٤ تحت عنوان **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، وسرعان ما تُرجم إلى اللغة التركية لاستعماله كمقدّمة تعليمية للحداثة الأوروبية[٦]. أصبح ذلك الكتاب أحد أبرز المنشورات في عصر النهضة، في أوائل القرن التاسع عشر. كان مؤلف الكتاب، وهو شيخ درس في جامعة الأزهر[٧]، قد أُرسل إلى باريس للإشراف على مجموعة طلاب بين عامي ١٨٢٦ و١٨٣١. دوّن الطهطاوي ملاحظاته وتجاربه في العاصمة الفرنسية،

---

(٦) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (بيروت: دار ابن خلدون، ٢٠٠٣).

(٧) أقدم مدرسة للتعليم الإسلامي تمّ إنشاؤها في القاهرة عام ٩٧٥، ولا تزال مركز المرجع الديني للطائفة السنّية.

وأسس عند عودته إلى دياره مدرسة لغات أطلق من خلالها حركة ترجمة مهمّة. في مرحلة لاحقة، كتب الطهطاوي عدداً من الكتب التي تروّج للتعليم المعاصر للفتيات والشبّان على حدّ سواء، وتحثّ رجال الدِّين على اعتماد أنظمة عصرية علمانية في تدريب الأعضاء(٨). تشير مذكّراته عن باريس، وقد تُرجمت مؤخراً إلى الإنكليزية(٩)، إلى اهتمامه الشديد بحياة الباريسيين، بدءاً من حياتهم الاجتماعية والثقافية وصولاً إلى حياتهم الاقتصادية والسياسية. لا تقدّم هذه المذكرات نظرة غير متحيزة وغير تبريرية عن باريس، ولكن فكرة صريحة وجريئة نسبياً عن ثقافة أجنبية(١٠). يسعى الكاتب إلى فهم أسرار تطوّر تلك

---

(٨) رفاعة رافع الطهطاوي، **المرشد الأمين للبنات والبنين** (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، ١٨٧٢ ـ ١٨٧٣). وبرز وجه آخر في نهضة التعليم المصري أصغر من الطهطاوي بثلاثة وعشرين سنة، وهو علي مبارك (١٨٢٤ ـ ١٨٩٣)، الذي دُعي «أبو التعليم». وبعد أن أكمل دراسته في باريس، احتل مركزاً بارزاً كمنظّم ومدير ومسؤول ومعلّم وكاتب، كما أصبح وزير التربية في مصر ومسؤولاً عن تنظيم المدارس الحكومية وغير الحكومية وعن إنشاء المكتبة الوطنية الأولى. وأصبح وزير الأشغال العامة ومسؤولاً عن تحديث القاهرة.

(٩) انظر: Daniel L. Newman, *An Imam in Paris: Tahtawi's Visit to France, 1826-1831* (London: Saqi Books, 2004)

وتُعتبر مقدّمة نيومان مهمّة جداً، وتُقدّم مجلة **الطريق** ملفّاً خاصّاً حول مشروع نهضة الأديب الطهطاوي. في: **الطريق**، العددان ٥-٦ (٢٠٠٣)، ص ١١٦ ـ ١٥٩.

(١٠) لم تكن مذكّرات رحلات سفر الطهطاوي وحدها الفريدة من نوعها في فترة النهضة، فالصحافي أحمد فارس الشدياق، الذي أمضى رحلة طويلة في أوروبا (مالطا وبريطانيا العظمى وفرنسا) عام ١٨٣٤ كتب ثلاثة مذكّرات في الطريقة عينها في نقل المظاهر المتنوّعة للحياة الأوروبية، مشدّداً على العناصر البنّاءة للتقدّم الأوروبي. انظر: أحمد فارس الشدياق: **الواسطة في معرفة أحوال مالطا** (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة؛ دار الوحدة، ١٩٧٨)؛ **الساق على الساق في ما هو الفارياق** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، و**كشف المخبأ عن فنون أوروبا** (القسطنطينية: [د. ن.]، ١٨٨١ ـ ١٨٨٢). وتتضمّن هذه الكتب تقارير حول الحكومة الإنكليزية في مالطا والبرلمان البريطاني ومصادر القانون والحكومة الملكية والطبقات الاجتماعية والصحافة، كما عن تاريخ الصحافة والطباعة في أوروبا وجامعتي أكسفورد وكامبريدج والكنائس في بريطانيا العظمى وفرنسا والبريد والتلغراف والعملة والموسيقى الغربية المعاصرة والمسرح. وركّز فارس على أهمية الصناعة والعلم والحرية في إنشاء الحضارة الأوروبية الحديثة، والقيم الاجتماعية التي ساهمت في حصول ذلك، مثال أخلاقيات العمل واحترام القانون والمسامحة والحريات الشخصية. ودامت الصحيفة العربية التي أنشأها في القسطنطينية عام ١٨٦٠ حتى عام ١٨٨٣. وإلى جانب نشر هذه المعرفة حول أوروبا الحديثة، ساهم فارس في تحديث اللغة العربية فعمل في مجال الترجمة، ووضع ترجمة جديدة للعهد الجديد من الإنجيل في اللغة العربية. ونتج من تحالفه مع المبشّرين البروتستانت توتّرات مع كنيسته المارونية اللبنانية التي تفاقمت بعد سجن الكنيسة لأخيه أسعد بسبب تحوّله إلى البروتستانية، خصوصاً بعد موته في السجن. فاعتنق فارس الإسلام بعد احتجاجه على ما حصل، وأضاف «أحمد» إلى اسمه. ولقراءة نصوص حول المسافرين العرب في الغرب بين الفترات التالية ١٨٢٦ و١٨٨٠ و١٨٨٠ و١٩١٨ و١٩١٨ و١٩٤٥. انظر: نازك سابا يارد، **الرحّالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة** (بيروت: دار نشر نوفل للنشر، ١٩٩٢)، وانظر أيضاً ترجمته إلى الإنكليزية في: Nazik Saba Yared, *Arab Travellers and Western Civilization*, translated by Summayya Damluji Shahbandar; revised by Tony P. Naufal and Jana Gough (London: Saqi Books, 1996).

المدينة على أمل اعتمادها في بلده الأم الذي يتخلّف، في رأيه، عن المجتمع الفرنسي على مستويات عدة. وفي معظم الأحيان، يبدو الكاتب مذهولاً بما يراه من دون أن يشعر بأن هويته الإسلامية المصرية مهدَّدة. هو يحرص على تقديم تبريرات متنوّعة لتفسير سبب بحثه عن مبادئ التطور في بلدٍ غير مسلم وفي إنجازات غير دينية. ويؤكد الكاتب أن إيمانه يشجّع المسلمين على البحث عن المعرفة والحكمة في جميع الأماكن، وأن هذه الحضارة الأوروبية ليست غريبة كلياً عن المسلمين لأنها ترتكز على العلوم الإسلامية التي صُدّرت إلى أوروبا في القرون الوسطى، وأن الإنجازات التي يجب الاقتداء بها كانت نتاج جهود الإنسان، لا الديانة المسيحية مثلاً ـ ومنذ ذلك الحين، أصبحت هذه التبريرات حججاً ثابتة للدفاع عن الاستعارة من الأجانب. لكن بصورة عامة، ليست لهجته دفاعية، ولا يرتكز موقفه العام على إصدار الأحكام. يكتب الطهطاوي بأسلوب ينمّ عن فضول كبير بشأن حيز واسع من جوانب الحياة في باريس: العادات والتقاليد الاجتماعية، الأدوار الاجتماعية للجنسين، الهندسة المعمارية والهندسة الداخلية للمنازل، طبيعة وسائل الترفيه في الداخل أو في الخارج. كذلك، يصف الكاتب المَتاجر والمطاعم والمقاهي وقاعات الاحتفالات والمسارح والمتاحف؛ ويتكلّم على نظام النقل، وخدمة البريد والضرائب؛ وينقل حالة المستشفيات، والمدارس والجامعات؛ ويتطرّق إلى الصحافة، والمؤسسات الاقتصادية والمصانع؛ ويقدّم شرحاً مفصّلاً عن انتفاضة باريس في العام ١٨٣٠.

من أكثر الأمور التي تثير إعجاب الطهطاوي، النزعة العامة إلى تقدير قيمة المعرفة خارج حدود الدِّين، بالإضافة إلى انتشار التعليم حتى بين النساء. كما يشعر أيضاً بالشغف السائد تجاه التعلّم، سواء عبر الصحف والمجلّات والكتب أو عبر السفر. هو يقدّر شجاعة الناس على تقبّل التغيير والابتكار والإبداع، فضلاً عن ولائهم لبلدهم. ويذكر الطهطاوي أهمية استعمال المنطق البشري كأبرز معيار لإطلاق الأحكام، بالإضافة إلى الموقف العام المبني على التسامح الدِّيني. لكن ما يشكّل في نظره أساس التطوّر الحضاري الصلب في باريس هو العدل السياسي، وهو عبارة عن نظام حكم غير عشوائي، بل قائم بحسب قانون أساسي يحدّد بوضوح الحقوق والواجبات الخاصة بالحاكم والمحكوم على حدٍّ سواء. لذا عمد الطهطاوي إلى ترجمة الدستور الفرنسي بحذافيره، فهو يعتبر أن مضمونه، ولو لم يكن مُنزلاً أو مشتقاً من التقاليد المقدّسة، يتضمّن حكمة إنسانية قيمة. ويشدّد في كتابه على أهمية محاسبة الحاكم عن طريق

هيئات تمثيلية تطلق الأحكام بشأن قوانين الحكم. لا شك في أن الطهطاوي لا يؤيد فكرة تبنّي الدستور الفرنسي في مصر، ولا هو يروّج للديمقراطية الليبرالية. فرئيسه، محمد علي، الذي أشاد به بسبب دعمه التعلُّم والحداثة، ما كان ليتقبّل مقترحات مماثلة. غير أن الطهطاوي يجزم أن جهل الحكّام السياسيين والدينيين واستغلالهم للسلطة هما من أبرز أسباب الانحطاط الحضاري. فبالنسبة إليه، يبقى العدل السياسي شرطاً ضرورياً لضمان راحة الأفراد وتحقيق الازدهار وتقدّم المعرفة. إنه باختصار شرط أساسي للتقدّم. فقبل طرح ترجمة الدستور الفرنسي، يكتب الطهطاوي المقدمة التالية: «نودّ الاستعانة بهذا الكتاب، مع أن معظم مضمونه غير موجود في كتاب الله القدير، ولا في مذهب النبي السنّي، صلّى الله عليه وسلّم، لتلاحظوا كيف أن تفكيرهم قادهم إلى اعتبار العدل والإنصاف من بين أسباب تحضّر الممالك وراحة الشعوب، وكيف أن الحكّام وشعوبهم تأثروا بهذا التفكير إلى حدٍّ ساهم في ازدهار بلدهم، وزيادة معارفهم، وتراكم ثرواتهم، وتعزيز شعورهم بالرضى»[١١].

لا تحصل مركزية المحاسبة السياسية، وحكم القانون، وأهمية التمثيل السياسي في التفكير السائد في عصر النهضة على تقدير كافٍ، مع أن هذه المبادئ تشكّل جزءاً من شعارات ذلك العصر. ففي الواقع، تتخلّل معظم مؤلّفات عصر النهضة انتقادات للحكم الاستبدادي بشكل عام، وهو يرتبط بمسائل الشوائب الثقافية بشكل خاص. وقد سيطر هذا النقد السياسي على الفكر العربي طوال القرن العشرين. لكن طغت عليه في مرحلة معينة نزعة ثقافوية، سرعان ما تحوّلت إلى هوس بالأصالة الثقافية، وتحديداً خلال السبعينيات والثمانينيات، ويعود ذلك إلى أسباب عدة سنعرضها لاحقاً. وقد منحت هذه النزعة العرب المعاصرين وغيرهم انطباعاً طاغياً وخاطئاً بأن المفكّرين العرب كثيراً ما انشغلوا بشكل أساسي بالجوانب الثقافية والدينية التي تطبع مشاكلهم الحضارية والمجتمعية. وفي الواقع، لطالما كان نقد الاستبداد السياسي سبباً للتذمّر في أوساط الفكر العربي المعاصر، وقد ساد نوع معين من الفهم السياسي للأزمات الثقافية على مدى أجيال من المفكّرين، فاختلفت الحلول المقترحة بين مفكّر وآخر، وراوحت بين التوبة الدينية والتقوى من جهة، والحكم الديني، والقومية الشعبية، والقومية الليبرالية أو الاشتراكية،

(١١) الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ص ١٠٠.

والديمقراطية الكاملة من جهة أخرى. ويُعتبر إقدام الطهطاوي على الكشف عن سرّ التطوّر الحضاري الأوروبي من بين أوائل مبادرات التعبير عن ذلك النقد السياسي. ومن بين الأعمال البارزة التي صاغت ذلك النقد، نذكر ـ كما سنلاحظ ـ كتاب عبد الرحمن الكواكبي الذي وصف جوانب الاستبداد السياسي وآثاره انطلاقاً من تجربته مع الحكم العثماني في العهد الحميدي، في أواخر القرن التاسع عشر، وتعليقات سعد الله ونّوس الانتقادية للنظام الاستبدادي البعثي السوري منذ أواخر الستينيات، وفي الآونة الأخيرة تنامي ظاهرة أدب السجون في أنحاء الوطن العربي، وهو ما يعكس طبيعة الأنظمة الديكتاتورية التي تحكم عدداً كبيراً من الدول العربية[١٢].

وبحسب الطهطاوي، ثمة مبادئ في الثقافة الإسلامية تساوي تلك التي ارتكز عليها التطور الأوروبي: كان العدل قيمة جوهرية في الإسلام، وكان الحسّ الوطني الفرنسي يشبه التضامن الإسلامي، وكان المنطق المستعمل في العلوم الغربية يُطبَّق حتى في أكثر الأنظمة الإسلامية تقليديةً، أي الفقه. ومن الواضح أنه كان مهتمّاً بترويج تلك المبادئ، مع الحرص على إعطائها طابعاً

---

(١٢) انظر مثلاً: Sabry Hafez, «Torture, Imprisonment, and Political Assassination in the Arab Novel,» *Al Jadid*, vol. 8, no. 38 (Winter 2002).

الصفحات غير مرقّمة.

وعرضت قناة «الجزيرة» الفضائية سلسلة من المقابلات مع سجناء سابقين، خصوصاً كتّاب أدب السجن العربي، أو ما يُدعى «أدب السجون». يمكنكم الاطلاع على نسخ هذه المقابلات باللغة العربية في: <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/3717385DBBoo-4635-B29F-4E8D11124C1D. htm>.

كما يمكنكم إيجاد ما ترجمتْه تالغاني (Taleghani) في اللغة الإنكليزية من أشعار للسجينين السابقين العربيين فرج بيرقدار وحسيبة عبد الرحمن، في: *Words Without Borders-The Online Magazine for International Literature*, <http://www.wordswithoutborders.org>.

وتالغاني هي عضو في مجموعة المترجمين في مدينة نيويورك التي تهدف إلى وضع مقاربة جديدة لترجمة النصوص العربية. ويشدّد المهندس العراقي المشهور رفعت الجادرجي، الذي سُجن في عهد حكم صدام حسين، في مذكّراته في السجن التي كتبها بالتنسيق مع زوجته بلقيس شرارة، على أهمية إنشاء مخزون للذاكرة السياسية المنسوجة من الخبرات المتراكمة على مرّ العقود، بما فيها خبرات القمع وعدم المساواة. ويعتقد أن في إمكان هذا المخزون من الخبرات، الذي تراكم تدريجياً وتمّ تحليله بصدق ودقّة، أن يُنشئ وعياً وضميراً سياسياً، وأن يكون الأمل بمستقبل أفضل مجرّد من القمع والظلام. انظر مقدّمته لكتاب: رفعت الجادرجي وبلقيس شرارة، **جدار بين ظلمتين** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣). وتُعتبر الكتابات السياسية الأكثر فطنةً للسجناء السابقين، مثال الكاتب السوري ياسين الحاج صالح، من أقوى التعابير في هذا العمل النقدي، فمثلاً انظر المقاطع الأسبوعية لآراء صالح في جريدة **الحياة**. ولدراسة مذكّرات النساء في السجن، انظر: Marilyn Booth, «Prison, Gender, Praxis: Women's Prison Memoirs in Egypt and Elsewhere,» *MERIP*, vol. 149 (November-December 1987), pp. 35-41.

أصلياً، وحتى عالمياً. ويبدو أنه كان مقتنعاً باحتمال تبنّي هذه المبادئ في المستقبل القريب. ولا شك في أنه اعتبر التغيير وتحسين الوضع احتمالين قابلين للتحقيق. أقلّ ما يمكن قوله في المعادلات التي أقامها هو أنها تثير الشكوك من حيث المفاهيم والإبيستيمولوجيا. لكن الهدف منها كان واضحاً وواعداً. وقد اعتبر بعض النقّاد، في أواخر القرن العشرين، أن النقص في الدقة، على مستوى تحديد المفاهيم والاعتبارات الإبيستيمولوجية، كان أحد أسباب فشل هذه النهضة الأولى. وسنحلّل ادعاءاتهم في فقرة لاحقة.

تحوّلت فرنسا التي اختبرها الطهطاوي في باريس، وكذلك بريطانيا، إلى قوة محتلّة في المنطقة العربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن الواضح أن هذا التغيير الهائل أثّر في نظرة العرب إلى أوروبا، التي لم تعد تُعتبر في المقام الأول مهداً للتطور الحضاري، بل هي تهديد ملموس عسكرياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. فهُم لم يتوقفوا عن الاعتراف بتفوقها الحضاري، لكنهم باتوا الآن يعتبرون هذا التفوّق تفوّقاً في النفوذ وسط صراع خطير، وتحوّل البحث عن أسرار التطوّر إلى بحثٍ عن وسائل لاكتساب النفوذ. لذلك، طغى على أفكار العرب حول الثقافة والسياسة والغرب القلق بمسألة النفوذ، والصراع على السلطة والانشغال بفكرة أن أوروبا هي قوة خطيرة. وهكذا برزت أوروبا التكنولوجية، وأوروبا الثقافية، وأوروبا السياسية: **الأولى** يجب تقليدها لأسباب تقنية، و**الثانية** يجب رفضها لأسباب متعلّقة بالحفاظ على الهوية، و**الثالثة** يجب مقاومتها لأسباب متعلّقة بالسيادة. بالنسبة إلى البعض، يفتقر هذا التمييز إلى الرابط الأساسي بين تلك الجوانب، وتحديداً الجانبين الأوّلين، ولاسيما الجانب المعرفي والجوانب الثقافية والإنسانية والديمقراطية الأوسع، بالرغم من جميع جدليات التنوير والحداثة. وبالنسبة إليهم، يمنع هذا التمييز تحقيق حداثة فاعلة، وبالتالي يرسّخ التراجع والتبعية. وعلى ما يبدو، تزيد هذه الاعتبارات كلها في صعوبة تكوين فكرة متماسكة وبنّاءة عن الغرب.

وكان حجم التدخلات الأوروبية موجوداً أصلاً في فكر خير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٩٠)، السياسي والمصلح التونسي الذي وُلد بعد الطهطاوي بجيل واحد. وبما أن التونسي عايش بدوره الحضارة الأوروبية خلال إقامته في باريس، فهو اقتنع كالطهطاوي بأن مبدأي التقدم والازدهار هما الحرية والعدل، وحاول مثله تماماً أن يُقنع مواطنيه بأن هذه المبادئ لم تكن مسيحية بحدّ ذاتها، إنما هي المقابِل الحديث لتلك الموجودة في روحية الشريعة، أي القانون

الإسلامي. وقد فصّل التونسي أفكاره في كتابٍ نشره في تونس في العامين ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨ بعنوان **أَقْوام المسالك في معرفة أحوال الممالك**، وأعاد إصداره لاحقاً في القسطنطينية. وفي هذا الكتاب، يشير إلى مذكّرات الطهطاوي في باريس[١٣]. وكان التونسي، أكثر من الطهطاوي، ناشطاً في حقل السياسة؛ فقد تولّى منصبَي وزير ورئيس وزراء في تونس، ومنصب كبير الوزراء في إستانبول في مرحلة لاحقة. وخلال مسيرته السياسية، حاول أن يطبّق مبدأ العدالة في تونس كما في إستانبول، وتحديداً من خلال تعزيز سلطة الوزراء، بهدف الحدّ من سلطة الحاكم ـ وهو مجهود استاء منه الحكّام المعنيون وأبطلوه. وفي نهاية حياته السياسية، خاب أمله بعد أن أدرك أن الإصلاح والعصرنة يتطلبان حكّاماً مستعدّين لهما وشعوباً متفهّمة. كما أدرك أن بلداناً كتونس، التي لطالما كانت محطّ أطماع الأوروبيين (فرنسا، بريطانيا، إيطاليا) من جهة، ووقعت تحت هيمنة نفوذ الإمبراطورية العثمانية من جهة أخرى، اضطرّت إلى بذل جهود شاقة ـ إن لم نقل مستحيلة ـ لإعادة التوازن إلى الوضع بغية الصمود وضمان تحقيق الإصلاحات الملحّة، وخصوصاً وسط المشاكل المادية الخطيرة. ولسوء الحظ، لا تزال هذه القيود الدولية والإقليمية والمحلية تعيق جهود الإصلاح في المنطقة اليوم.

إن التحوّلات في النظرة إلى الغرب تجلّت بوضوح أكبر في كتابات جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧)، وهو شخصية أخرى مؤثّرة في عصر النهضة الأولى، في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. تنقّل الأفغاني بين الهند وأفغانستان وإستانبول والقاهرة وباريس ولندن، وعمل مفكّراً وناشطاً سياسياً من أجل حشد الدعم ضدّ الامبريالية الأوروبية المتنامية[١٤]. وبالنسبة

---

(١٣) انظر: خير الدين التونسي، **أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون في بيت الحكمة، ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨، و٢٠٠٠)، وقد تُرجم في العام عينه إلى الفرنسية ونُشر في باريس، انظر: Hayr al-Dīn al-Tūnīsī, *Réformes Necessaries aux états musulmans* (Paris: Dupont, 1868)

وقد ترجمه أ. ليون كارل براون ونشره، انظر: Khayr al-Dīn al-Tūnīsī and Leon Carl Brown, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

(١٤) يمكنكم إيجاد مجموعة لكتابات الأفغاني المترجمة إلى اللغة الإنكليزية والمُحرّرة في: Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»*, California Library Reprint Series (Los Angeles: University of California Press, 1968).

يتضمّن هذا الكتاب مقدّمة مهمّة كتبتها المحرّرة تحت عنوان «حياة السيد جمال الدين وفكره».

إليه، تطلّبت هذه المقاومة توفير وسائل القوة من جهة، وتحقيق التضامن بين الشعب من جهة أخرى. وكان العلم مصدر وسائل القوة، والإسلام مصدر التضامن. لذلك، كان لا بد من اعتماد العلم بغضّ النظر عن مكان تطوّره في تلك الفترة، ويعود ذلك تحديداً، بالنسبة إليه، إلى أن العلم يشكل كنزاً عالمياً لا يقتصر على أية ثقافة معينة أو بلد محدّد. لقد طوّر المسلمون العلوم في الماضي، وغدا الأوروبيون روّادها في الحاضر. إضافةً إلى ذلك، نجح المسلمون في الماضي بشكل خلّاق في تطبيق المبدأ الذي ارتكزت عليه العلوم، ألا وهو العقلانية، ويحتاجون ببساطة إلى إعادة إحيائه في أنفسهم. أما في ما يخصّ التضامن، فما من رابط أقوى من الدِّين الذي يمكنه أن يشكّل قاعدة ثابتة له. وقد أقرّ الأفغاني في كتاباته بأن المطلبين، أي العلم والدِّين، قد يسيران في اتجاهين متعاكسين، وأن الإسلام، ككلّ الديانات الأخرى، سيعيق حتماً حرية الفكر التي تشكّل عاملاً ضرورياً بالنسبة إلى العلم. وذُكر هذا التحفظ في مراسلاته الشهيرة مع المستشرق الفرنسي إرنست رينان، الذي ادّعى أن الإسلام كان في الأصل معادياً للفكر العقلاني والعلمي. وردّ عليه الأفغاني قائلاً إن الديانات كافّة، بما فيها المسيحية، هي معادية لحرية الفكر(١٥).

لم يكن الأفغاني مفكّراً منهجياً، ولم يكن تماسك المفاهيم من أولوياته. كان يهدف إلى تحريك معاصريه المسلمين وتحريضهم ضد الإمبريالية الأوروبية. كذلك، انتقد القادة السياسيين ورجال الدين المسلمين. فبالنسبة إليه، القادة الصالحون هم أولئك المستعدّون للالتزام برؤيته. ولكن لسوء الحظ، ما من أحد من بين جميع الذين صادفهم في البلدان الكثيرة التي أقام فيها أبدى أي استعداد للاقتناع بآرائه أو الخضوع لإرادته. لكن مع مرور الزمن، أصبح شخصية مؤثرة جداً، وألهم عدداً من المفكّرين الذين غدوا بارزين، ومن بينهم المصلح الإسلامي المعاصر محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥).

في حين سعى الطهطاوي إلى تقديم بعض المبادئ الأساسية المتعلّقة بالحداثة والتقدّم الحضاري إلى عالم مصري إسلامي قوي نسبياً، ناضل عبده من أجل توفير مكان للإسلام في هذا العالم الذي يشهد تغيرات سريعة. ولتحقيق هذا الهدف، كان من الضروري إعادة النظر في الجوانب التي بطل

(١٥) يمكنكم إيجاد أجوبة الأفغاني، في: «Answer of Jamal al-Din to Renan,» in: Keddie, Ibid., pp. 181-187.

استعمالها في الفقه والشريعة الإسلامية، وإعادة فتح المجال أمام تفسيرات فقهية وقانونية جديدة تكون أكثر انسجاماً مع الحقائق والمطالب المتغيرة. كان هو من شقّ بكل وضوح طريق الإسلام «التصالحي» أو «الوسطي» الشهير: إنه الطريق الذي يصالح العقائد الأساسية المتعلقة بالإيمان والفقه الإسلامي مع مبادئ الحداثة الجوهرية ـ أي العقلانية، والعلم والتقدم الحضاري[(١٦)]. وزعم عبده أن الإسلام، أكثر من أية ديانة أخرى، وأكثر من المسيحية على وجه الخصوص، هو على ارتباط بالحداثة لأنه بطبيعته يشمل في عقيدته عوامل المنطق والعدل والمساواة والحرية. وفي الواقع، ذهب عبده إلى حدّ ادّعاء أن أوروبا الحديثة كانت مسلمةً بحداثتها من دون أن تدرك ذلك.

شكّل هذا الطريق «الوسطي» بالنسبة إلى عبده بديلاً بنّاءً من التقليد الأعمى للعادات الإسلامية القديمة الصارمة وللحضارة الأوروبية. أشاد بإنجازات الحداثة الأوروبية، إلّا أنه لم يقتنع بإمكانية نقلها إلى المجتمع المصري الإسلامي؛ ففي الإطار القانوني، يحتاج الشعب إلى قوانين ترتكز على تقاليده الخاصة، وهي تقاليد لطالما احتاجت إلى الإصلاح وتضمّنت في طبيعتها مبادئ تطبيق إصلاح مماثل. ومن بين المبادئ التي ذكرها، يَرِد التمييز الإسلامي في القرون الوسطى بين ثوابت العقيدة الإسلامية والجوانب المتغيرة للتطبيقات العملية، وقد استلزم هذا الأمر التكيف مع الحقائق الدائمة التغير وفكرة الخير العام في جماعات المؤمنين، علماً أن هذه الفكرة قد تفرض أو تستلزم تعديل القواعد وحتى العقائد أحياناً. ففي القرون الأولى من العصر الإسلامي، أقدم بعض العلماء الحكماء والعارفين على تعديلات مماثلة. ولكن سرعان ما تباطأت هذه النزعة واختفت مع مرور الوقت بسبب التراجع الحضاري العام. ووفقاً لعبده، يعود سبب هذا التراجع إلى العلماء الجاهلين والفاسدين الذين لم يكونوا مستعدّين ولا قادرين على تنوير الشعب، وإلى الحكّام العثمانيين الذين شجّعوا على الرضوخ الكامل للسلطة واستغلّوا هذا الأمر.

ناضل عبده ضد القيادة الظلامية، وعمل من أجل إصلاح أوساط رجال

(١٦) الكتب المعنية هنا هي: محمد عبده، **الإسلام والناصرية بين العلم والمدنية** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣)؛ و**رسالة التوحيد** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٨)، كما يوجد هذا الكتاب في اللغة الإنكليزية تحت عنوان: Muhammad ‘Abduh, *The Theology of Unity*, translated from Arabic by Ishaq Musa’ad and Kenneth Cragg (London: Allen and Unwin, 1966).

الدِّين، وخصوصاً مجال التعليم الدِّيني. أصبح في عام ١٨٩٩ مفتياً، أي رئيساً للمؤسسة الدِّينية الشرعية في مصر. في هذا المنصب، تمكّن من إدخال بعض التغييرات على برنامج جامعة الأزهر، وتوحيد القوانين الدينية وتنظيمها وتحديثها إلى درجة معينة. أما على الصعيد السياسي، فقد مال عبده إلى نوع من الحكم الملكي الدستوري، وفي بعض الأحيان، حبّذ فكرة وجود مستبدٍّ عادل قد يقود البلاد إلى تطبيق إصلاحات سريعة وضرورية. كذلك، انتقد الاحتلال البريطاني، لكن في الوقت عينه كان قلقاً من عدم جهوزية المصريين لحكم أنفسهم بأنفسهم، معتبراً أن التحرر التدريجي عن طريق التعليم والإصلاح سيكون خياراً أكثر أماناً. لقد كان عموماً ضد الحكم التعسّفي، واعتبر أن الشعب يجب أن يحاسب الحكّام:

وثمة أمرٌ آخر لطالما دافعتُ عنه، لكنّ الشعب يغفل عنه عموماً ولا يفهمه بأي شكل، مع أنه يشكّل ركيزة حياتهم الاجتماعية، ولو أنهم لم يهملوه لما كانوا تعرّضوا للضعف والإذلال. هذا هو الفرق بين الطاعة التي يدين بها الشعب للحكومة، والمعاملة العادلة التي تدين بها الحكومة للشعب. لقد كنتُ من بين الذين دعوا الشعب المصري إلى التعرّف إلى حقوقه تجاه حكّامه، مع أن هذه الأمة لم تكن تملك أدنى فكرة عن هذا الموضوع لأكثر من عشرين قرناً. لقد دعونا الشعب إلى الاقتناع بأن الحاكم، حتى ولو كان الناس يدينون له بالطاعة، يبقى إنساناً ومعرّضاً للوقوع في الخطأ والرضوخ لعواطفه، وما من شيء قد يردعه عن ارتكاب الخطأ أو مقاومة سيطرة عواطفه عليه، إلا مشورة الشعب في القول والفعل(١٧).

يبقى محمد عبده شخصية بارزة من شخصيات النهضة العربية الأولى، وقد ارتبط اسمه باستراتيجية الطريق الوسطي التي ترتكز على إمكان دمج الإسلام بالحداثة، لكن من دون تشويه معنى أي من المفهومين بطريقة مؤثّرة. ويعتبر كثيرون هذا الحلّ مثالياً بما أنه يعِد باستخلاص الأفضل من التقليدين معاً: لقد فتح هذا الحلّ المجال أمام عصرنة الإسلام الضرورية، وسمح بتطبيق الحداثة من دون اللجوء إلى التقليد الأعمى والسطحي. لكن بالنسبة إلى البعض، فإن هذه المصالحة بين العصرنة والإسلام، التي تجاهلت المواقف الواضحة

---

(١٧) انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٥٠. وترجم حوراني هذا الاقتباس الذي تمّ أخذه من سيرة عبده الذاتية التي كتبها تلميذه محمد رشيد رضا، انظر: محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: المجلّد الأوّل** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٣١)، ص ١١.

وتجنّبت الخيارات المؤلمة بسهولة، لم تستطع تفادي تحريف كلّ شرط من شروط المعادلة. في التحليل النهائي، اعتبر هؤلاء أن هذه المصالحة فشلت في معالجة المسائل الجوهرية الصعبة المتعلقة بالواقع المعيش. خلال النهضة الثانية، رأى نقّاد كثيرون أنّ هذه الاستراتيجيا الوسطية السائدة هي أحد أبرز أسباب فشل النهضة الأولى، كما سنرى في الفصل الخامس.

كان محمد عبده يؤمن بالعصرنة، وعمل من أجل تحقيقها، إلا أن نظرته إليها كانت محصورة ضمن المعايير الدِّينية. لقد كان مشروعه يهدف إلى عصرنة الإسلام. وشدد بعضٌ من المفكّرين المتأثّرين به، من أمثال أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) وقاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) وعلي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦)، على جانب العصرنة في المشروع المنشود، وكانوا يتوقون إلى منح التجربة الإنسانية العلمانية أهميةً أكبر. في المقابل، استند آخرون، مثل العلاّمة والشيخ الإسلامي اللبناني رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، أكثر من عبده، إلى التراث المقدس وإلى الحقبة الإسلامية الأولى، واعتبروها نموذجاً ومصدر إلهام للعصرنة والتجديد[١٨].

كان الدبلوماسي والكاتب والمترجم اللبناني شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦) من بين مؤيدي عبده؛ فقد قام أرسلان برحلات كثيرة إلى بلدان الغرب (أوروبا، القارة الأمريكية، الاتحاد السوفياتي سابقاً)، ودافع عن القضية العربية بصفته مندوباً عن المؤتمر السوري الفلسطيني. وفي عصبة الأمم، نادى بإنهاء الانتدابين الفرنسي والبريطاني على سورية وفلسطين. وكان أرسلان أيضاً منسّقاً مقرّباً من رشيد رضا الذي انتقل إلى مصر ليعمل مع عبده. أسس رضا مجلّة

---

(١٨) لقراءة دراسات نقدية حول جهود عبده ورضا الإصلاحية، انظر: Malcom Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, CA: California University Press, 1966), and Ahmad Dallal, «Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-modern Islamic Thought,» *Islamic Law and Society*, vol. 7, no. 3 (2000), pp. 325-358.

وللاطلاع على الدراسات الحديثة على أفكار محمد عبده، يمكنك قراءة الأفكار الفرنسية والعربية التي عُرضت في المؤتمر الذي نظّمه المعهد الفرنسي للشرق الأدنى في حلب في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥ في الذكرى المئوية على وفاة محمد عبده في: Maher Al-Charif and Sabrina Mervin, *Modernités Islamiques: Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'imam Muhammad 'Abduh, 9-10 novembre 2005* (Beirut; Damas: Institut Français du Proche-Orient, 2006).

وانظر أيضاً: عبد الرازق عيد، **محمد عبده: إمام الحداثة والدستور** (بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ومحمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣).

تحمل اسم **المنار**، وكرّسها لقضية الإصلاح الإسلامي والعصرنة الإسلامية. وقد وجّه رجل دين إسلامي من جاوة، في إندونيسيا، إلى هذه المجلة السؤال التالي: «لماذا تأخّر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟»[١٩]. وقدّم أرسلان جواباً للسائل من خلال مقال، ووضع سؤاله في العنوان. نشرت المجلة المقال في العام ١٩٣٠ على شكل كتيب بعنوان «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟»[٢٠]. وُزّع الكتيب على نطاق واسع، وتلقّاه المسلمون والعرب بكثير من الاهتمام في تلك الفترة مع أن السلطات الاستعمارية الفرنسية في الجزائر حظّرت توزيعه. وقد أعيدت طباعته مرّات عدة منذ ذلك الوقت، ولا يزال يُقرأ في الوطن العربي ويشكّل مرجعاً مهمّاً فيه حتى اليوم.

في هذا الكتيب، يبدأ أرسلان بالموافقة على رأي السائل بشأن حالة الضعف المزرية والتراجع الحاصل للمسلمين، وينطلق بحثاً عن أسباب هذا السّقوط، ويقارنه من جهة بالحقب الأولى من التاريخ الإسلامي، ومن جهة أخرى بالازدهار والقوة في بلدان الغرب الحديثة (بلدان أمريكا الشمالية وأوروبا) وفي الدولة اليابانية. بالنسبة إليه، كان الإسلام، بلا أدنى شك، العامل الذي دفع المسلمين نحو حضارة عظيمة خارج حدود شبه الجزيرة العربية. من الواضح إذاً أن تفسير تراجعهم يجب أن ينطلق من طبيعة التزام المسلمين المعاصرين بإيمانهم. غير أن التفسير المُسهَب لا يقتصر على الحثّ على إعادة إحياء الدّين أو التفكير في تكييف الإسلام مع الحداثة. بل على العكس من ذلك، يتضمن ذلك

---

(١٩) للحصول على معلومات عن كيفية تلقّي الوطنيين والإندونيسيين المسلمين أفكار الحداثة الإسلامية العربية، انظر: «The Transmission of al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Case of al-Imam and al-Munir,» in: Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao and Kosugi Yasushi, *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication* (London: Routledge, 2006), pp. 143-158.

(٢٠) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟** (بيروت: دار الحياة، ١٩٧٥)، وقد ترجمه م. أ. شكور، في: Amir Shakib Arsalan, *Our Decline and its Causes: Diagnoses of Modern Muslims*, translated by M. A. Shakoor (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1944, and 1962).

كما ترجمته مؤخّراً سيكامانيا سيراج عبد الله في: Amir Shakib Arsalan, *Our Decline: Its Causes and Remedies*, translated by Ssikamanya Siraje Abdullah (Kuala Lampur, Malaysia: Islamic Book Trust, 2004).

ولتحصلوا على تحليل تاريخي لأفكار أرسلان، انظر: Mahmoud Haddad, «The Ideas of Amir Shakib Arslan before and after the Collapse of the Ottoman Empire,» in: Neguin Yavari, Lawrence G. Potter and Jean-Marc Ran Oppenheim, *Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet* (Columbia: Columbia University Press, 2004), pp. 101-105.

التفسير رفضاً قاطعاً لجميع أشكال نظرية الاستثناء الإسلامي. ويشدّد أرسلان بوضوح على أن الدين وحده لا يمكن اعتباره عاملاً حاسماً في التطور الثقافي أو سقوط أي شعب: «أنا لا أنكر أن للدين علاقة بالحضارة وله تأثير فيها. لكن لا يمكن القول إن الدِّين هو دائماً العامل النهائي الحاسم الذي يحدد اتجاهات الحضارة لأن قوة الدِّين وتأثيره في الدول قد يضعفان أحياناً، وبالتالي يفقد السيطرة على تلك الدول. عند ذلك، يسود الانحطاط فيها، ويتسلل التفكك إلى نسيج الحياة الاجتماعية. وفي الواقع، يشكّل انهيار الهوية الوطنية السبب الفعلي لانحطاط الدولة، ولا يمكن تحميل الدِّين مسؤولية أمر مماثل»[٢١]. لقد شهدت الدول المسيحية والبوذية والوثنية، والإسلامية أيضاً فترات من النمو الحضاري ومن الانهيار الحضاري. ويدعّم أرسلان هذه الفكرة بأمثلة من التاريخ الإغريقي والروماني والأوروبي والياباني والعربي.

وبالنسبة إلى أرسلان، يثبت هذا المنحى العام وجود عوامل أخرى غير الدِّين ـ وتحديداً العوامل السياسية والاقتصادية والأخلاقية ـ قد تساهم في تطوّر الحضارات أو في سقوطها. ومن الملاحظ أنه ركّز على فضائل الحضارة الأخلاقية في كتابته. من أهمّ تلك الفضائل، نذكر الثقة في النفس؛ الجدية في التفكير؛ عمق المعرفة؛ العزم في الالتزام؛ الاستعداد للتضحية في مختلف ميادين الفكر والفعل. وكذلك، تشكّل الانهزامية واليأس، في نظره، الخطر الأكبر على التمكين الثقافي والسياسي. إن اعتبار التفوّق الأجنبي، وتحديداً الغربي ـ استناداً إلى التفوّق في المعرفة، والثروات، والتسلح ـ واقعاً لا يُقهَر، هو أشبه بنبوءة تحقق نفسها. وبالنسبة إليه، ينبع هذا التفوق من التزام عميق بالمعرفة وبالتضامن الاجتماعي. إن الثروة والعلم والتكنولوجيا والقوة العسكرية تشكّل جميعها نتائج طبيعية لهذا الالتزام، ولا تُعتبر من شروطه. وينطبق هذا الرابط على جميع المجموعات الدينية والوطنية.

وبحسب ما يرى أرسلان، إن لوم الإسلام على فقر المسلمين على المستويات الثقافية، والمادية والسياسية ينمّ عن سوء فهم لطبيعة التنمية الحضارية، وسوء حكم على طبيعة الحداثة الغربية؛ ففي رأيه، لا يقلّ الغرب تديناً أو تعلّقاً بتقاليده عن بقية دول العالم. وفي هذا السياق، يعدّد أرسلان قائمة

---

(٢١) أرسلان، المصدر نفسه، ص ١١٩.

طويلة من الشعوب الأوروبية وغيرها، بما في ذلك اليهود الذين يتفاخرون بتطوير عاداتهم وتقاليدهم. لكنه يضيف أن ما يثير الفضول فعلاً هو اتهام المسلمين حصراً بأنهم «تقليديون». ثم انتقل إلى وصف حماسة القوى الغربية لتحويل الشعوب المنهزمة والمستعمَرة إلى الديانة المسيحية ـ وهي حماسة لا توصف أبداً بالتعصب ـ في حين تُتهم التقوى الدينية عند المسلمين بهذه الصفة. لذلك، بدل مناقشة الضعف الثقافي عند المسلمين من خلال الاستثناء الإسلامي المزعوم، عمد إلى مهاجمة المعايير المزدوجة التي يرتكز عليها الآخرون لإطلاق الأحكام على الإسلام؛ وبدل الدعوة إلى بلوغ النقاء الثقافي الإسلامي الدفاعي الذي ينادي به المحافظون المسلمون، اختار أن يدعو إلى تعزيز الأخلاق عن طريق قوة العزيمة والنضال الحثيث. إنه ينتقد المسلمين المحافظين الذين، بتشبّثهم العقائدي، يحوّلون الإسلام إلى عائق أمام التقدّم الثقافي. كذلك، يهاجم الأفراد «العصريين السطحيين» كما سمّاهم، وهم الذين يؤيدون حظر الدِّين بشكل كامل في المشروع الحضاري، علماً أنهم يخطئون حين يفترضون أن الغرب تطوّر في الأساس عبر التخلي عن الدِّين. ويقول أرسلان إن المسلمين، بدل التخلي عن ديانتهم، يحتاجون إلى تطوير إرادتهم وعزيمتهم لتخطّي مأساتهم، وإلى تذكُّر أن كتابهم المقدس يقرّ بهذه الفضائل. ويضيف أنه خلافاً للأحكام المسبقة الشائعة، لا يقبل القرآن الكريم بالاستسلام للقضاء والقدر ولا بالسكون السلبي، بل هو يحثّ المسلمين على تدبير أمورهم بأنفسهم بهدف تحسين وضعهم الدّنيوي والروحي كي يستحقّوا عون الله وبركاته. ويقتبس أرسلان آيات قرآنية عديدة لإثبات وجهة نظره، ويقول في التحليل النهائي إن السّبل الأساسية لتحقيق التحسّن المنشود هي قوة العزيمة، والنضال الحثيث، والولاء والاستعداد لدفع الثمن اللازم لتحقيق التحسّن المنشود، بالإضافة إلى الإيمان بالذات وبالله. وهنا تجدر الإشارة إلى أن تشخيص أرسلان لحالة التأخّر الحضاري وعلاجه لهما طبيعة علمانية مستقلّة عن الدين في جوهرها. ومع ذلك، فهو لم يَدْعُ إلى العلمنة، بل كان في الواقع يميل إلى النزعة الإسلامية الوحدوية.

ـ ٤ ـ

على صعيد آخر، دعا عدد من المسيحيين العرب إلى إرساء العلمنة بمعناها الحقيقي. ففي الواقع، طرح مفكّرون مسيحيون لبنانيون، منذ منتصف القرن التاسع عشر، آراءً حول التطوّر والهوية، علماً أن تلك الآراء لم تكن

دينية ولا معادية للدِّين (كانت معادية لرجال الدِّين أحياناً)، ولم تكن بأي شكل معادية للإسلام. لقد أدى تعرّفهم إلى الحداثة الغربية في مرحلة مبكّرة، عبر علاقاتهم مع أوروبا وعبر الإرساليات وخلفياتهم الاجتماعية والثقافية المسيحية، إلى منحهم مكانة خاصة في هذه الإشكالية الثّقافية، علماً أن تلك المكانة لها حسنات خاصة وسيئات مختلفة. من بين تلك الحسنات، نذكر التقارب مع أفكار الغرب ولغاته والارتياح الأكبر في التعامل معه، من دون الحاجة إلى اتخاذ موقف دفاعي عن الدِّين. أما السيئات، فهي تتعلق بكونهم يشكّلون الأقلية وسط أكثرية مسلمة ترسم بنفسها حدود أي انتقاد محتمل، وبواقع أنهم لا يُعتبَرون مسلمين شرقيين ولا مسيحيين غربيين، بل هم مسيحيون شرقيون يدركون هويتهم المسيحية الأصلية ويحرصون على انتمائهم إلى الشرق، وهو ما يميزهم عن الإرساليات والقوى الغربية. لذا عمد بعضهم إلى ترجمة عزلتهم عن الأكثرية من خلال التقرّب بشدّة من أوروبا والنفور من بيئتهم الخاصة، في حين أنكر آخرون جميع تلك الاختلافات ونفوا واقع أنهم يشكلّون أقلية في محيطهم. ومن الواضح أن وضع هؤلاء كان (ولا يزال) موضوعاً حسّاساً بالنسبة إليهم، وهي حالة نمطية لدى جميع الأقلّيات[٢٢].

قام الروّاد الأوائل، من أمثال ناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١) وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧) وبطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣)، بترويج رؤية معينة خاصة بمفهوم الهوية، ترتكز على الإرث الأدبي العربي وتاريخ العرب المشترك، إضافة إلى التعاضد حول هذه الهوية في مختلف الفئات الدِّينية، لكن ضمن حدود السلطنة العثمانية. فقد قدّم هؤلاء الروّاد مساهمات مهمّة في مجال عصرنة اللّغة العربية عن طريق الترجمة (وخصوصاً ترجمة **الكتاب المقدّس** برعاية المُرسَلين الأمريكان) والكتابات المبتكرة، وفي مجال تجميع المعارف الحديثة عن طريق موسوعة البستاني بعنوان **دائرة المعارف** مثلاً[٢٣] وفي العام ١٨٧٠، أسس البستاني صحيفة **الجنان**، وهي مجلّة دورية دافع فيها عن العدل السياسي كأساس للازدهار والتقدّم الحضاري. شدّد البستاني على أن المشاركة السياسية

---

(٢٢) لتحليل ديني اجتماعي حول المفكرّين في فترة النهضة، انظر: شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥-١٩١٤**. ولمقارنة حول العلمانية بين المفكرين المسيحيين والمسلمين في تلك الفترة، انظر: Nazik Saba Yared, *Secularism and the Arab World: (1850-1939)* (London: Saqi Books, 2002).

(٢٣) بطرس البستاني (المعلّم)، **دائرة المعارف: وهو قاموس عام لكل فن ومطلب**، ١١ ج (بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٦ ـ ١٩٠٠).

أمرٌ ضروري للتوصل إلى حكومة صالحة، وأكّد ضرورة فصل السياسة عن الدِّين، والسلطة القضائية عن السلطة التنفيذية. وأصرّ أيضاً على ضرورة تقييم عملية فرض الضرائب على نحوٍ صحيح، واعتماد نظام تعليم إلزامي. أوقفت صحيفة **الجنان** عن العمل في العام ١٨٨٦ في ظلّ تزايد الرقابة العثمانية. وفي الفترة نفسها تقريباً، انتقلت معظم مراكز الصحف العربية الناشئة إلى القاهرة، حيث كان هامش الحرية أوسع. من بين أهم الصحف الدورية، نذكر **الأهرام**، و**المقتطف** و**الهلال** و**الجامعة** و**المقطّم** و**القاهرة** و**المنار** و**الضياء** و**الفتاة**، وكانت هذه الأخيرة أول صحيفة نسائية في الوطن العربي، أسّستها هند نوفل (١٨٦٠ ـ ١٩٢٠) في الإسكندرية عام ١٨٩٢. قام الجيل التالي، الذي شمل مفكّرين من أمثال فرنسيس مراش (١٨٣٦ ـ ١٨٧٣) وشبلي الشميّل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) وجرجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤) وفرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢)، بتأدية دور ريادي في تأسيس صحافة عربية تضمّ الصحف السياسية والمنشورات الدورية العلمية والأدبية. تمكّن هؤلاء المفكّرون، عن طريق هذه الصحافة وكتبهم الخاصة، من نشر المعارف والأفكار الحديثة بلغة عربية متجدّدة. تمحور تركيز هؤلاء المفكّرين على العلم، والحرية والعدل السياسي، وقد انتقدوا جميعهم الاستبداد. طرح الشميّل أفكار داروين إلى جانب مبادئ الاشتراكية، وهاجم الحكم الدِّيني في أنواعه كلّها، ورفض الاستبداد. دافع أنطون من جهته عن فكرة فصل الدِّين عن السياسة، وكان مقتنعاً بضرورة أن يرتكز أي مجتمع حديث على العلم، لا على الدِّين. أدى هذا الموقف إلى احتدام الجدل مع محمد عبده الذي رأى في الأمر هجوماً على الإسلام[٢٤]. كان هناك على ما يبدو حدود لا يمكن أن يتخطّاها المفكرون المسيحيون للتعبير عن آرائهم من دون المجازفة بأن تسيء الأكثرية المسلمة فهمهم، أو أن يصبحوا موضع شبهة في نظرها. لكن المفكرين المسلمين تعرّضوا بدورهم للهجوم عندما أساءت الأفكار التي طرحوها إلى معتقدات الأكثرية: على سبيل المثال، آراء قاسم

---

(٢٤) ارتبطت أفكار أنطون في عمله بابن رشد. وقد تمّت إعادة تحرير هذا العمل مع نصوص تبادل الأفكار بين أنطون ومحمد عبده في: فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧). ولتحليل المناقشة التي حصلت بين أنطون وعبده، انظر: Alexander Flores, «Reform, Islam, Secularism: Farah Antûn and Muhammad Abduh,» in: Alain Roussillon, *Entre Réforme sociale et mouvement national* (Cairo: Cedej, 1995), pp. 565-567.

ولوصف عواقب هذه الفترة، انظر: D. M. Reid, *The Odyssey of Farah Antun: A Syrian Christian's Quest for Secularism* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1975).

أمين الأولى من نوعها والمؤيدة للحركة النسائية، ونظرية علي عبد الرازق السياسية العلمانية(٢٥).

يُعتبَر كتابا **تحرير المرأة** (١٨٩٩) و**المرأة الجديدة** (١٩٠٠) للمؤلف قاسم أمين، من بين أهم المنشورات في عصر النهضة(٢٦). وقد أثار الكتاب الأول جدلاً واسعاً، وهاجمته الأوساط المحافِظة، بما فيها جامعة الأزهر(٢٧). أما الكتاب الثاني، فقد صدر ليردّ على هذا الهجوم، وأكّد بقوة أكبر صحة نظريات الكتاب الأول. كان أمين قاضياً بارزاً في القاهرة، وكان قد تدرّج في القاهرة ومونبيلييه (فرنسا). وقد ساهمت مكانته المهنية والاجتماعية في إعطاء ثقلٍ مهمّ لتصريحاته. وعمد في كتاباته إلى دعم المواقف التقدّمية للطهطاوي وعبده في مجالي التعليم وحقوق المرأة(٢٨).

يطغى على أفكار أمين وعي لافت يرتكز على المقارنة؛ فهو يلاحظ الحالة

---

(٢٥) على الرغم من أن المفكّر أحمد لطفي السيد كان من الوطنيين المصريين الليبراليين الذين وافقوا على أفكار عبده، فإنه لم يتعرض لأي اعتداء، ومن المحتمل أن يكون سبب ذلك انتشار أفكاره عبر المقالات الصحفية أكثر من نشرها من خلال دراسات موسّعة. ولسنين عديدة، عمل محرراً لصحيفة **الجريدة**، وكان من مؤسسي حزب الشعب. كما شغل منصب مدير المكتبة الوطنية، ومن ثمّ بروفسور في الفلسفة وعميد الجامعة المصرية. وقد رأى في الاستبداد السبب الرئيسي لتعاسة مصر، لأنّه شعر بأنّه ولّد بين الشعب المصري والسلطات السياسية علاقة مشوّهة وفائقة السلبية وفاقدة للثقة ومشجّعة على الاغتراب، فنادى بالحرية السياسية، معتبراً إياها مفتاحاً لباقي الحريات.

(٢٦) يمكنكم إيجاد الترجمة الإنكليزية للكتابين في: Qasim Amin, *The Liberation of Women a Document in the History of Egyptian Feminism*, translated by Samiha Sidhom Peterson (Cairo: American University in Cairo, 1992).

(٢٧) لقراءة اقتصادية اجتماعية لهذا الجدال، انظر: Juan Ricardo Cole, «Feminism, Class, and Islam in Turn-of: The-Century Egypt,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13 (1981), pp. 387-407, and Margot Badran, «Dual Liberation: Feminism and Nationalism in Egypt, 1870-1925,» *Feminist Issues*, vol. 8, no. 1 (1988), pp. 13-34.

وانظر أيضاً: مجلّة **الرائدة**، عدد العام ١٩٧٨، وهي مجلّة معهد دراسات النساء في العالم العربي في بيروت، تتناول أفكار قاسم أمين. ولاختيار نصوص لنساء عربيات منذ فترة النهضة هذه، انظر: Margot Badran and Miriam Cooke, *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (London: Virago, 1990).

ولدراسة كتابات النساء في الصحافة المصرية، انظر: Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press* (New Haven, CT: Yale University Press, 1994).

(٢٨) هنا نذكر كتابين عن النسوية المبكرة (Protofeminist): مرقس فهمي، **المرأة في الشرق** (١٨٩٤)، والطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** (١٩٢٩). وقد ناقش الاثنان مسألة تخلّف المجتمع العربي بسبب تخلّف النساء نتيجةً للقيود الاجتماعية، مثل الحجاب والعزلة، خصوصاً في الطبقتين الراقية والوسطى، كما بسبب عدم تعليمهن، مع أن الدّين لم يحرّم تعليم المرأة.

الرجعية التعيسة التي يعيشها المجتمع المصري من جهة، والحالة المتقدمة السعيدة التي تشهدها المجتمعات الأوروبية من جهة أخرى. وفي رأيه، من المهمّ تحديد أسباب كلٍّ من الحالتين بأمانة فكرية، والعمل على تحسين مجتمعه الخاص عبر التعلّم من تجارب الآخرين الناجحة، وعبر الاستناد إلى الشواهد التاريخية. أمّا مسألتا المرأة والأسرة، فقد شكّلتا بالنسبة إليه أساس المشاكل الحضارية والمجتمعية، وهو يعترف بأنها مشاكل دقيقة وصعبة تحتاج إلى المعالجة بكلّ شجاعة. ومن الواضح عنده أن وضع المرأة في مجتمعه يجب أن يتحسّن عبر منحها مساحة أكبر على مستوى الحركية الجسدية والعلاقات الاجتماعية، مع الحرص على عدم عزلها، وعلى تعزيز حمايتها من خلال قوانين الزواج والطّلاق، وإعطائها فرصة التعلّم. ففي كتاب **تحرير المرأة**، يقول أمين إنه لا يهدف إلى تقليد الغرب بشكل أعمى ولا معارضة الشريعة، بل النضال في سبيل تقدّم شعبه وسعادته. صحيح أنه يرغب في الحفاظ على البنية الاجتماعية الخاصة بالمجتمع المصري، إلا أنه يدرك الحاجة إلى معالجة جوانبها السلبية، ويُعتبر قمع المرأة بالنسبة إليه أحد تلك الجوانب حتماً. ولعلّ ما يثير الاهتمام هو ربطه بين هذا القمع والقمع السياسي الذي يمارسه نظام الحكم؛ فالاستبداد السياسي يؤدي، في نظره، إلى نشوء نظام ظالم متكامل، حيث القوي يقمع الضعيف، سواء أحصل ذلك في الدولة أم المجتمع أم في الأُسرة. وهكذا تقبع المرأة في حال من الضعف عمداً من خلال حرمانها التعلّم، وعزلها عن العلاقات الاجتماعية والحياة الناشطة. وخلافاً للقناعة السائدة، يقول أمين إن ضعف المرأة ليس «طبيعياً»، بل هو نتيجة جميع أشكال الحرمان هذه، الأمر الذي ينتج أمّهات جاهلات، وزوجات غير كَفُؤات، وأُسراً مفكَّكة، وهو ما يقود في نهاية المطاف إلى اختلال المجتمعات. وتعود تلك القناعة السائدة في الأصل إلى تقاليد وأعراف قديمة وراسخة ترتكز على العادات المتوارثة والجهل. لكن في رأيه، حتى إدارة الأُسرة تتطلب شيئاً من المهارة. كذلك، لا بدّ من توافر شكل من أشكال التعليم، حتى لو اقتصر الأمر على التعليم الابتدائي.

بالإضافة إلى هذه التبريرات البراغماتية بطبيعتها، يقول أمين إن المرأة يجب أن تتمكّن من تكوين فهمها الخاص ورغباتها الخاصة، وهذا ما يفسّر أهمية التعلّم والحرية. ولا غنى عن هذه العوامل أيضاً لضمان راحة المرأة العقلية والجسدية. بالنسبة إليه، إن تحرير المرأة يصبّ في مصلحة الأُسرة

والوطن، كما يصبّ في مصلحتها الخاصة كشخص مستقل؛ فهو يساهم في تعزيز حياتها. كذلك، يؤدي تحرير المرأة إلى تعزيز معنى الحياة والسعادة (تشكّل أوروبا، بالنسبة إليه، دليلاً على رأيه هذا)، شرط أن تكون المرأة مستعدة لذلك من خلال حصولها على مجال تعليم واسع لا ينحصر ضمن إطار النظريات. وخلافاً لما يعتقده الكثيرون، يؤكد أمين أن تعليم المرأة وتحرّرها لن يعرّضا عفّتها للخطر، لأن الحرية هي ركيزة الفضائل وحسّ المسؤولية واحترام الذات. وفي المقابل، إن الاستبداد، سواء أمورِس في الدولة أو داخل الأُسرة، هو الذي يفسد الأخلاق ويهدم الفضائل. فضلاً عن ذلك، يعتبر أمين أن العفّة الحقيقية يجب أن تكون داخلية واختيارية بدل أن تكون خارجية ومُكرَهة تُفرَض على المرأة من خلال التحكّم في تحركاتها وطريقة لبسها. كذلك، يجب أن يسعى الرجل إلى العفّة، وهي تتمثّل في تصرّفاته ومزاياه الداخلية. وبالتالي، لا يمكن اعتبار العزل والتحجّب بشكل مبالغٍ فيه تدبيرين صحيحين للتّحلّي بالفضائل والعفّة في المجتمع.

مثل معظم مفكّري عصر النهضة، كان يتعين على أمين أن يفسّر أسباب التراجع الحاصل في مجتمعه، وهو يتمثّل في هذه الحالة في قمع المرأة، وأن يشرح أسباب التقدم في أوروبا. فمن الواضح أن الإسلام، بالنسبة إليه، ليس أحد أسباب التراجع بأي شكل، مع أنه يلاحظ أن التراجع يطاول جميع أنحاء البلدان الإسلامية بطرقٍ مختلفة. وفي المقابل، هو يظن أن الإسلام يعترف بحقوق المرأة وبمكانتها المتساوية مع الرجل. كما أنه لا يبرّر بأي شكل النزعة الفكرية التقليدية، بل يعطي دفعاً كبيراً نحو التقدّم والتحضّر. غير أن عادات الناس وأعرافهم، والجهل والاستبداد، أعاقت جميعها هذا الاندفاع واستدرجت المجتمعات الإسلامية إلى حالة من التخلّف والتقليدية. في المقابل، تقدّم المجتمعات الأوروبية نموذجاً صادقاً للنجاح الذي يتحدى المجتمعات الشرقية ويهدّدها. لا بدّ من مواجهة هذه التحديات والتهديدات من خلال التصميم على تغيير المجتمعات الشرقية وتحسينها لتوجيهها نحو تحقيق ذلك النجاح المنشود، بدل الغرق في دوّامة الضعف والاضطرار إلى تحمّل أحكام الأوروبيين من دون التمكّن من تحريك أي ساكن.

في كتاب **المرأة الجديدة**، يركّز أمين على الإشادة بنجاح النموذج الأوروبي، وينتقد إخفاقات الحضارة الإسلامية بصرامة أكبر، مع أنه كان قبل سنوات قد دافع عن وجهة نظر معاكسة تماماً في كتاب مثير للجدل، ردّاً على

تمثيل مصر بشكل سلبي من جانب دوق هاركورت[٢٩]. وفي كتابه الجديد، يقول إن المجتمعات الإسلامية لم تتأذَّ بفعل الإقرار بتراجع مكانتها مقارنةً بغيرها، بل بسبب ذلك التراجع بحدّ ذاته. وردّاً على الادّعاء القائل إن محاولات تغيير التقاليد المتعلّقة بالجنسين تشكّل مؤامرة خارجية ضد المجتمعات الإسلامية، يقول إن أكبر مؤامرة هي ترك تلك التقاليد على حالها. كما يعارض بشدّة فكرة اعتبار الحضارة الإسلامية القديمة مثالية ووصفها بالحضارة الكاملة التي لا مثيل لها. ويتابع في السياق نفسه، مشدّداً على أن الكمال يكمن في المستقبل لا في الماضي. ومن المؤكد أن الكمال بعيد المنال في هذا العالم، حتى بالنسبة إلى الأوروبيين، لكن على كل فرد أن يطمح إلى بلوغه عبر فهم طبيعة تطوّر الحضارة وتراجعها. وبحسب رأيه، صحيح أن الإسلام، كديانة، وحّد القبائل العربية ووفّر قاعدة لحكم موحّد قاد في نهاية المطاف إلى حضارة إسلامية مهمّة. وما جعل ذلك التطوّرً ممكناً هو استيعاب عدد كبير من إنجازات الحضارات الأخرى، إلّا أن الدِّين بقي العامل الطاغي على الحضارة الإسلامية لأنّ العلم، في ذلك الزمن، لم يكن قد تطور بما يكفي ليسيطر على هذه الحضارة، كما حصل في الحضارة الأوروبية[٣٠]. وخلافاً للحضارتين الإغريقية والرومانية، لم تعرف هذه الحضارة الإسلامية القديمة يوماً تمثيلاً سياسياً فعلياً. أمّا المواقف المتعلقة بالمرأة، فهي انتقلت إلى الإسلام عبر الثقافة الحربية القبلية العربية التي ترتكز على غنائم الحرب والقيم الأبوية. ويؤكد أمين أن أياً من هذه الجوانب لم يجعل من هذه الحضارة الماضية نموذجاً يُحتذى به في المستقبل. ويُفترَض أن يساعدنا تفكيرنا المنطقي السليم بشأن الخير العام في فهم العناصر التي يجب رفضها وتلك التي يجب الحفاظ عليها. وفي المقابل، تقدّم الحضارة الأوروبية الحديثة مزايا أخلاقية وعلمية، علماً أن النوعين مرتبطان، إذ يستفيد الجانب الأخلاقي من التقدم المعرفي. إن الادعاء المتعلق بتفوّق الشرق أخلاقياً مقابل تفوّق الغرب مادّياً هو مجرد ذريعة تعويضية كاذبة تعززها معرفتنا السطحية للغرب. أخيراً، يركّز أمين

---

(٢٩) انظر: Kassem Amin, *Les Egyptiens: Réponse à M. Le Duc d'Harcourt* (Paris: Jules Barbier, 1894).

إقرأ تحليلاً لهذا القسم من المواقف للمفكّر السوري جورج طرابيشي في قسم جندرة النقد في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٣٠) يتساءل المرء ويقول: «هل قصد هنا أمين العلوم المعاصرة؟ فالحضارة الإسلامية في القرون الوسطى شهدت حقّاً اختراعات وابتكارات علمية».

مجدداً على الرابط الذي يجمع بين استبداد الدولة واستبداد الأُسرة، ويستنتج أن الذريعة نفسها التي قُدّمت لتبرير قمع الحريات السياسية، تُستعمَل أيضاً لتبرير قمع حريات المرأة الشخصية (من دون التطرّق في الوقت الحاضر إلى مناقشة موضوع الحريات العامة للمرأة)، وتحديداً إمكانية سوء استعمال تلك الحريات.

بعد سنتين من نشر كتابَيْ أمين، صدر في مجلة **المنار** وفي منشورات دورية مصرية أخرى عدد من المقالات حول الاستبداد والإصلاح العربي، بقلم المفكّر السوري عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢)، الذي جمع تلك المقالات في كُتيبين سرعان ما أصبحا من أبرز المنشورات في عصر النهضة: **أم القرى** (إحدى العبارات التي تشير إلى مكّة) و**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**[٣١].

كان الكواكبي موظّفاً وصحفياً سورياً، وخصماً لدوداً للسلطان عبد الحميد، أحد أبرز الطغاة في السلطنة العثمانية. فخلال السبعينيات من القرن التاسع عشر، حرّر الكواكبي جريدة **فُرات** الرسمية في حلب، ثم جريدة **الشهباء** (١٨٧٧). وبعد أن حُظر صدور الأخيرة، أصدر جريدة **الاعتدال** (١٨٧٩)؛ لكن هذه مُنعت من الصدور أيضاً بسبب سياستها الإصلاحية ونزعة الكواكبي التحررية، فغادر حلب نهائياً، وتنقّل بين شمال أفريقيا وشبه الجزيرة العربية والهند، ثم استقرّ في القاهرة، في العام ١٨٩٨، حيث عاشر الجماعة التي تحيط بمحمد عبده. توفّي هناك بعد سنواتٍ قليلة، في العام ١٩٠٢، ويُقال إن عملاء عثمانيين دسّوا له السمّ فقتلوه.

ومثل قاسم أمين تماماً، كان الكواكبي مقتنعاً بأن تفشّي الاستبداد شكّل السبب الرئيسي للتراجع الحضاري الحاصل. ولكن على عكس أمين، اعتبر الكواكبي أن التركيبة العربية للمجتمعات الإسلامية توفّر قاعدة صلبة تعزّز

---

(٣١) للحصول على معلومات حول المنشورات والمصادر الأوروبية لهذه الكتب، انظر: Sylvia Haim: «Blunt and al-Kawakibi,» *Oriente Moderno*, no. 35 (1955), pp. 133-143, and «G. Alfieri and al-Kawakibi,» *Oriente Moderno*, no. 34 (1954), pp. 321-334.

ولقراءة دراسة حول أفكار الإصلاح السياسي للطهطاوي والتونسي والكواكبي، انظر: Khaldun S. Al-Husary, *Three Reforms: A Study of Modern Arab Political Thought* (Beirut: Khayats, 1966).

ولقراءة مجموعة باللغتين الفرنسية والعربية من المقالات حول الإصلاحات الإسلامية التي كُتبت لتُعرض في المؤتمر الذي عُقد في حزيران/ يونيو ٢٠٠٢ في حلب بمناسبة مرور مئة سنة على وفاة الكواكبي، انظر: *Le Courant reformiste musulman et sa réception dans les societes arabes*, edited by Maher Al-Charif and Salam Kawakibi, PIFD; 208 (Damas: Institut Français du proche orient, (Ifpo), 2004).

احتمال تحقيق الإصلاح. لقد شكّلت صفات البدو، كالفخر والتضامن والحرية، بالنسبة إليه، عوامل دفاعية صلبة في وجه الاستبداد. كذلك، أدّى الربط المميز بين الجوانب اللغوية والثقافية والتاريخية عند العرب من جهة، والإسلام من جهة أخرى، إلى تحميلهم المسؤولية الطبيعية التي تقضي بتدبير شؤونهم الدينية التي كانت بحاجة إلى إصلاحات كثيرة بحسب رأيه. وأكد أن الإسلام كان بالنسبة إلى العثمانيين أداة نفوذ. لقد كان اهتمامهم به هزيلاً، لذا لم يتمكنوا من تحويله إلى قوة متنامية؛ فتحْت حكمهم، سرعان ما تحوّل الإسلام إلى عامل جمود أدى إلى تدهور تام على مستوى العقيدة، والفقه، والممارسات العملية. واعتبر الكواكبي أن القوة السياسية كانت لتبقى في قبضة العثمانيين، لكن كان على العرب استعادة الخلافة بصفتها وظيفة دينية في المقام الأول تتمتع ببعض الصلاحيات الدنيوية المحلية المحدودة، وكان يجب أن ينتقل مركزها إلى مكّة المكرّمة بسبب اعتبارات عدة: كونها تقع جغرافياً في وسط العالم الإسلامي، بين أفريقيا والشرق الأقصى، وكونها بعيدة عن أية هيمنة أجنبية، وتحمل معنى تاريخياً ورمزياً فريداً من نوعه، وشكّلت موطناً لشعوب عربية قديمة[٣٢]. وبالنسبة إلى الكواكبي، كان نظام الخلافة هذا ليُطلق عملية التجدّد الإسلامي، وليعيد إحياء الوعي العربي بشأن رابط لغوي وثقافي وتاريخي مميز، وإرث مشترك، وماض مجيد يمكن أن يُبنى عليه مستقبل مشترك وواعد. في هذا الصدد، يُعتبر الكواكبي من أوائل مناصري العروبة المنبثقة من الإسلام[٣٣]. في تلك الفترة، بدأت معانٍ مختلفة عن الهوية الجماعية تظهر بين مختلف الجماعات الإثنية والدينية في السلطنة العثمانية، ولكنها ازدادت أهمية بعد سقوطها؛ فقد أصبح إيجاد كيانات سياسية بديلة مبنية على تعريفات بديلة للهويات أمراً ملحّاً. واشتدّ التنافس بين مختلف التعريفات، الإسلامية منها والعربية وتلك التي تحمل طابعاً إقليمياً (لبنان، سورية، مصر. . .)، من أجل تقديم مفاهيم وطنية وسياسية جديدة عن المنطقة. كما ازدادت الشكوك في

---

(٣٢) كان رشيد رضا، تلميذ محمد عبده، بين المشتركين في هذه المناقشة حول الخلافة العربية. وللحصول على تحليل تاريخي لأفكار رضا حول الموضوع، انظر: Mahmoud Haddad, «Arab Religious Nationalism in the Era of Colonialism: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117, no. 2 (1997), pp. 253-277.

(٣٣) لقراءة نقاش حول الظروف والعوامل وراء نهوض القومية العربية، انظر: Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih and Reeva Simon, eds., *The Origins of Arab Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1991).

صحة كل تعريف ومدى شرعيته. ورداً على ذلك، أُعدّت نظريات حول تاريخ المنطقة ومستقبلها وإنشائها. وقد صيغ بعض تلك النظريات حسب المفاهيم الأوروبية المتعلقة بالقومية الوطنية، كما تأثّرت بتجارب الاستعمار الأوروبي في فترة الانتداب. وفي تلك الحقبة، لم يَدْعُ الكواكبي إلى قومية عربية شاملة تفترض فصل الأراضي العربية عن السلطنة العثمانية بشكلٍ تام، بل أراد ترسيخ خصوصية عربية داخل السلطنة تتّسم بالقيم وتؤدّي الأدوار المذكورة سابقاً. بحسب رأيه، سيؤدي تفعيل هذه الأدوار والقيم إلى فتح المجال أمام الإصلاح وإحراز التقدّم في الشرق. لكن بالنسبة إليه، كان القضاء على الاستبداد أهمّ شرط للمضي قُدماً.

يوجّه الكواكبي كتيبه إلى الشرقيين عموماً وإلى الشباب خصوصاً، كي يفهموا طبيعة الاستبداد وآثاره، وكي يشحنوا قواهم ضدّه قبل فوات الأوان، أي قبل أن يقضي الاستبداد على آخر رمق من حيويتهم، بدلاً من إلقاء اللّوم على القدر، والإسلام، أو أمور أخرى. يرى الكواكبي أن العامل الذي يضمن استقامة الوضع ويفتقر إليه الشرق هو الحرية السياسية، ويبدأ مقدّمته بتحذيرٍ من أن ملاحظاته ليست مستمدّة من حكومة معيّنة أو من حاكم معيّن، بل من طبيعة الظاهرة السائدة بشكل عام، وربّما صرّح بذلك ليحمي نفسه من ردود الفعل الانتقامية المباشرة.

ويتابع قائلاً إن مسألة الحكم تشكّل أقدم وأهمّ مشكلة واجهتها البشرية على الإطلاق. فهي تفرض سلسلة كاملة من الأسئلة ذات الصلة مثل: ما هي الوظائف التي يجب أن تتولاها الحكومة؟ ما هي الآليات التي يجب اتّباعها من أجل مراقبتها؟ إلى أي مدى يجب أن تتدخّل الحكومة في الشؤون الدينية والثقافية والتعليمية؟ ما هو الدور الذي يجب أن تؤدّيه الحكومة لدعم التعليم؟ هل يحق لها أن تتحكّم في تصرفات الناس وأفكارهم؟ هل يتمتّع الشعب بحرّيات أساسية ينبغي للحكومة احترامها ما دامت لا تسيء هذه الحريات إلى النظام الاجتماعي؟ ما هي الحقوق الفردية؟ وما هي الحقوق العامة؟ وأخيراً، هل مفهوم الحكم يعني تملّك السلطة والاستفادة منها أم السّهر على المصالح العامة؟ بالنسبة إلى الكواكبي، ثمّة أمر جلي واحد: لا بدّ من حكم سليم لإحراز التقدّم والازدهار ـ هذا هو الاستنتاج الصريح نفسه الذي توصل إليه الطهطاوي قبل أكثر نصف قرن، وهو الاستنتاج عينه الذي سيتّوصل إليه

المفكّرون النقديون العرب أيضاً بعد قرن من زمن الطهطاوي، وبعد التجارب المؤلمة التي مرّوا بها تحت حكم الأنظمة العربية الاستبدادية في حقبة ما بعد الاستعمار.

يبدأ الكواكبي بطرح أفكاره عن الاستبداد مستعيناً ببعض التعريفات، ثمّ ينتقل لمناقشة هذا الموضوع على صعيد ارتباطه بالدِّين والعلم والمجد والثراء والأخلاق والتعليم والتقدّم. وفي رأيه أن الاستبداد غير قابل للمحاسبة، وغير محدود، وتعسّفي، ويخدم المصالح الخاصة، ويعزّز انحصار الحكم في يد شخص واحد، تتولّى خدمته سلطة الحاكم العسكرية التعسّفية وجهل المحكوم الذي يعيق تقدّمه. ويضيف أن كثيرين يلومون الإسلام على هذا الأمر. إنه اتّهام مفهوم نظراً إلى السلوك الفاسد الذي يتّبعه عدد كبير من المسلمين الذين يُسقطون على الحكّام الرهبة التي يُفترض أن يشعروا بها تجاه الله، وبالتالي يجدون أنفسهم عاجزين وغير مستعدّين لمحاسبة حكّامهم. إنه اتّهام مفهوم أيضاً بما أن الحكّام المسلمين يدّعون أنهم يحكمون باسم الله. بالنسبة إلى الكواكبي، حصلت هذه الانتهاكات في الشرق وفي الغرب على حدٍّ سواء. كان الإصلاح البروتستانتي بمثابة ثورة ضدّ تلك الانتهاكات. ويضيف أن ثمة اعتقاداً سائداً بأن إصلاح الدِّين أسهل من إصلاح السياسة. وعلى سبيل المثال، استغل الإغريق والرومان القدماء الإيمان بتعدّد الآلهة لتشريع التعدُّدية السياسية، لكن هذا ما سمح لأي كان بالمطالبة بامتيازات إلهية؛ كما أن تعدد الآلهة، باعتباره اعتقاداً خاطئاً في المبدأ، لا يمكن استعماله كحلّ فعلي لمشكلة السلطة. وفي الديانة المسيحية، مُنح رجال الدِّين حقوقاً وامتيازات إلهية. وعلى صعيد آخر، أرسى الإسلام وحكم الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل حكماً عادلاً (من الواضح أن الكواكبي، ككثيرين آخرين، اعتبروا تلك الحقبة مثالية). وبحسب رأيه، دعا الإسلام إلى العدالة والمساواة وحكم يرتكز على المشورة، وقد منع فرض سلطة مطلقة على الشؤون الخارجة عن إطار الدِّين. غير أن الحكّام المستبدين شوّهوا هذه الرسالة، وأدّى طغيانهم إلى إضعاف قدرة الشعب على مساءلة الذات أو الآخرين، بمن فيهم الحاكم، وإلى التأثير سلباً في قدرته على التّمييز بين الخطأ والصواب، والقضاء على آخر ذرّةِ شجاعة لديه، وهو ما عزّز أيضاً طغيان الحاكم. كذلك، أخمد الحكّام المستبدون نور المعرفة، سواء أكان في العلم أم في القرآن الكريم، ولاسيما أن القرآن يحرّم عبادة أحد غير الله. يقول الكواكبي إن القرآن يتضمّن المبادئ الجوهرية للمعرفة العلمية التي اكتسبها

العلماء الغربيون لاحقاً، ما يؤكد قيمة القرآن، وهي نظرية لا تزال تُعتمد حتى يومنا هذا، إلّا أن كثيرين من المفكّرين النقديين العرب يعارضونها بشدّة. وهو يرى أن الجهل يؤدي إلى زيادة خوف الشعب ورضوخه إلى حدّ أنه يعتبر استعباده أمراً طبيعياً، بل إيجابياً. وتنطبق الآليات نفسها على المستبدين الأصغر، وعلى رجال الدين الصّغار والكبار، والآباء الجاهلين، والأزواج المغفّلين ورؤساء الجمعيات.

وفي نظر الكواكبي، يشكّل الاستبداد مصدراً لجميع أشكال الفساد: فهو يفسد العقل والدِّين والتربية والعلم والأخلاق؛ كما أنه مصدر للظلم والذلّ والجهل والفقر والبطالة والخراب. ويزعم البعض أن الاستبداد يلين الشخصية، ويعلّم الطاعة، ويدرّب الشعب على احترام الحكّام، ويقلّص الفساد ويقلّل من الجرائم. وبحسب الكواكبي، يصبح الناس «ليّنين» بعد خسارة كرامتهم بدل وحشيتهم؛ ويصبحون راضخين بدافع من الجبن والخوف، لا نتيجةً لخيار شخصي؛ ويحترمون القوي بداعي الكره لا الحب، ويتقلّص الفساد نتيجةً للعجز لا النّقاء الأخلاقي أو الإيمان؛ وتقلّ الجرائم بمعنى أنها تُرتكَب في الخفية بدلاً من أن تُمنع نهائياً. ويؤكد الكواكبي أن المبادئ الأخلاقية تستلزم وجود حرية التفكير والتعبير. لقد أجمع الحكماء على الصعوبة الشديدة في شفاء البلدان من الفساد الأخلاقي. لطالما حاول الأنبياء حماية الأمم من الفساد عبر تحرير عقول الشعوب من فكرة عبادة آلهة أخرى غير الله، وعبر تقوية إيمانهم وتشجيعهم على استعادة إرادتهم وعلى التفكير والتصرف بحرية، وأخيراً عبر تعريفهم بالقوانين الإنسانية (وهي عملية تشبه على نحو كبير حركة التنوير الحديثة). بالنسبة إليه، سار الحكماء القدامى على طريق الأنبياء نحو تحقيق التحرر، بدءاً من الدِّين وصولاً إلى تحرير الضمير والتعليم المنطقي. أما المجدّدون الغربيون، فقد اختاروا طريقاً مختلفاً، وخرجوا من إطار الدِّين ليدخلوا في دائرة التعليم الطبيعي، علماً أنهم كانوا مقتنعين بأن الدِّين والاستبداد مترابطان. لكن الشرقيين يختلفون عن الغربيين الذين لديهم نزعة مادية. لقد برهن المسلمون العرب عن إمكانية إقامة توافق بين المعرفة والدِّين. ما يحتاج إليه الشرقيون هو تجديد ديني يرافقه إصلاح عام، خصوصاً في مجال التعليم الذي، بحسب قوله، يُعدّ العقل لإطلاق الأحكام الصائبة، والتفكير المنطقي والاستيعاب، إلى جانب المثابرة والتدرّب على العادات الحسنة. وربما شكّل غياب هذا التعليم أكبر كارثة في الشرق، لا يمكن

معالجتها في ظل الاستبداد السائد. ولسوء الحظ، هذا ما يقوله المفكّرون العرب الحاليون عن الواقع الذي يعيشونه بعد مئة سنة من زمن الكواكبي. ويتركّز همّهم الأول على مشكلة تدمير العلم والمجتمع بسبب الأنظمة الاستبدادية في حقبة ما بعد الاستعمار[٣٤].

وبغية تحرير الشرق من كارثة الاستبداد، يطالب الكواكبي المسلمين بالتنبّه لتعاليم نبيّهم وديانتهم المنوِّرة، كما يدعو العرب غير المسلمين إلى الدوس على الجراح والمآسي التي قد يكونون عانَوها بسبب إخوانهم المسلمين، وأن يترفّعوا عن الانقسامات الطائفية والدينية، وأن يجعلوا الدِّين معنياً بحياة الآخرة، على أن يُعنى حسّ الأُخُوّة الإنساني بشؤون هذا العالم. حتى إنه يدعو الغربيين إلى مساعدة الشرقيين للتخلّص من قيود الاستعباد. وبحسب رأيه، يجب أن تتمّ مقاومة الاستبداد بشكل تدريجي وبسلاسة. ويجب إيجاد بديل من الحكم الاستبدادي، وهو ما يستلزم تحضيراً طويل المدى من خلال التعليم الشامل الذي يهدف إلى توضيح الهدف المنشود بدل تعزيز الرغبة في الانتقام. وإذا لم يحصل ذلك، فسيؤدّي التغيير إلى استبدال هذا الاستبداد القائم باستبداد آخر. ويشكّل رجال الدِّين الموالون للسلطة، وقوى الإرهاب والمال، والاعتياد على الوضع القائم، أدوات استبدادية نافذة لا يمكن الوقوف في وجهها من خلال انتفاضة عابرة، بل من خلال تحوّل شعبي تدريجي. ومن المثير للاهتمام أن نشاهد الناجين من تسلّط الطّغاة العرب الذين حكموا في أواخر القرن العشرين وهم يقترحون تنفيذ هذا النوع نفسه من المقاومة. وبالنسبة إلى الكثيرين منهم، فإن أول ما يجب فعله هو إعادة بناء النسيج الاجتماعي وإعادة تأهيل القدرات البشرية الأساسية، مع تحديد أهداف اجتماعية بسيطة وتدريجية بدل اللجوء إلى المجابهة السريعة والمباشرة التي تُعتمَد في الثورات الكلّية[٣٥].

---

(٣٤) في ٢/ ١/ ٢٠٠٦ أصدرت جريدة **النهار** اللبنانية عدداً خاصاً لملحقها الأدبي (العدد ٧٢١) تحت عنوان «صنائع الاستبداد» إجلالاً لاثنين من أعضائها البارزين: الكاتب سمير قصير ومديرها جبران تويني اللذين تمّ اغتيالهما في بيروت بسبب نقدهما للنظام السوري. ومن الواضح أن عنوان العدد هو صدى لكتاب **طبائع الاستبداد** للكواكبي. وتعود افتتاحية العدد إلى نقد كواكبي للاستبداد، وتربط هذه الافتتاحية مقالاتها بالنقد الأول لكواكبي حول النهضة. وقد شاركت في الملحق وجوهٌ بارزة في النقد العربي المعاصر من سورية والعراق ومصر ولبنان والمغرب والبحرين.

(٣٥) انظر مثلاً ما كتبه الكاتب ياسين الحاج صالح، في: **الحياة** (في قسم «تيارات» الذي يصدر أيام الآحاد) وفي **النهار** وأماكن أخرى.

ـ ٥ ـ

عادت مسألة الحكم إلى الواجهة مجدداً بعد الكواكبي بحوالى عقدين، لكنها ارتبطت هذه المرّة بعملية إلغاء حكم الخلافة على يد مصطفى كمال أتاتورك، في العام ١٩٢٤. فأدّت هذه الخطوة إلى احتدام الجدل حول ضرورة أن يستعيد العرب حكم الخلافة، وأن يعيدوا نقلها إلى الأراضي العربية. وفي العام ١٩٢٥، شارك علي عبد الرازق، وهو مفكّر مصري تدرّب في جامعتي الأزهر وأكسفورد، في السجال القائم عبر كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، حيث يعتبر أن الإسلام لا يدافع عن نوع محدّد من الحكم، وأن المسلمين أنفسهم مسؤولون عن اختيار نوع الحكم الذي يناسب احتياجاتهم في العصر الراهن، واستناداً إلى تجارب إنسانية حصلت في أنحاء مختلفة من العالم: «لا شيء في الدِّين يمنع المسلمين من منافسة الأمم الأخرى في العلوم السياسية والاجتماعية كافة. يملك المسلمون حرية هدم هذا النظام البالي (أي نظام الخلافة) الذي دفعهم إلى التقليل من شأنهم وإهانة أنفسهم. كما لديهم كامل الحرية في إرساء أسس مملكتهم وتنظيم دولتهم وفقاً لمفاهيم أكثر حداثةً عن الروح الإنسانية، ووفقاً لمبادئ الحكم التي ثبت تميزها وصرامتها بفعل تجارب البلدان»[٣٦].

وفقاً لعبد الرازق، تستند فكرة أن الإسلام يدافع عن حكم الخلافة باعتباره شريعة قانونية وسياسية إلى مفهوم غامض يتعلق بخلافة النّبي محمد الأولى. وبحسب رأيه، توفّي النّبي محمد من دون أن يحدّد شكل الحكم الذي يجب أن تتبعه جماعة المؤمنين بعده، لأنّه فهم أن مهمّته هي في المقام الأول روحية وليست سياسية. إن واقع أن أول الحكّام الذين قادوا هذه الجماعة كانوا أتقياء ومسؤولين عن شؤونها الدّنيوية أعطى انطباعاً بأن قيادة الجماعة يجب أن تكون دينية وسياسية في آن، على اعتبار أنها مسألة مبدأ وعقيدة، وهو ما أوجد بالتالي ظاهرة الخلافة. لكن الحكّام اللاحقين عمدوا إلى التلاعب بهذا التقليد الراسخ خدمةً لمصالحهم الدّنيوية الشخصية، ومنعوا تطوّر الفكر السياسي المستقل: «هذه هي الجريمة التي ارتكبها الملوك الطغاة بحق المسلمين. هم أخفوا عنهم جوانب من الحقيقة وجعلوهم ينحرفون عن الطريق الصحيح. كما عمدوا باسم الدِّين إلى إبعادهم عن طريق النور، وعاملوهم بتعسّف، وأهانوهم

---

(٣٦) انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥). وتمّ أخذ الاقتباس من نسخة المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت)، عام ٢٠٠٠، ص ١٨٢.

ومنعوهم من دراسة العلوم السياسية. وباسم الدِّين أيضاً، خانوهم وأطفأوا شعلة ذكائهم بطريقة جعلت الدين ملجأهم الوحيد، حتى في إطار المسائل التي تتعلّق بأمور إدارية بسيطة وسياسية بحتة»[٣٧].

تعرّض هذا الكتاب لهجوم عنيف، ومُنع مؤلّفه من تولّي أي منصب في الدولة. كما اتُّهم بإقامة تمييز غريب عن الإسلام له طابع مسيحي بين الشؤون الروحية والسياسية. لقد قيل إن الإسلام، على عكس المسيحية، لا يقتصر على رسالة روحية، بل يشمل أيضاً قانوناً يستلزم نفوذاً سياسياً لتطبيقه. هكذا أدّى إنكار هذا الجانب من الإسلام إلى إضعاف قوّته، الأمر الذي صبّ في مصلحة الغرب. كذلك، انحرف عبد الرازق في طريقة تفكيره الفردي عمّا أجمع عليه العلماء السابقون والحاليون، الذين أسّسوا مفهوم الخلافة ورسّخوه استناداً إلى القرآن الكريم والتقاليد المقدّسة. ووفقاً لعبد الرازق، كان يجب فهم هذه الخلافة الإسلامية على أنها ديمقراطية وحرّة، وترتكز على التشاور، وتستمد شرعيتها من جماعة المؤمنين، لا من الله وحده بمعزل عن هذه الجماعة. وتجدر الإشارة هنا إلى الطريقة التي تحوّلت فيها فكرة الديمقراطية، المأخوذة عن الغرب كما هو واضح، إلى معيار للتقييم، حتى بالنسبة إلى من يزعمون أنهم يميّزون أنفسهم والإسلام عن هذا الغرب. والجدير بالذكر أيضاً هو هذا الاهتمام الواضح بالنفوذ المرتبط بالإسلام كديانة وإرث ومؤسسة سياسية. كان عبد الرّازق تلميذاً لمحمد عبده، وكانت آراؤه بشأن نظام الخلافة ووجود عقيدة حكم ملموسة في الإسلام ترتكز على دوافع هذا الأخير الإصلاحية. لكن ما يثير السخرية هو أن هذه الآراء كانت تتعارض تماماً مع آراء تلميذ آخر من تلامذة عبده المتفانين، وهو رشيد رضا الذي استند إلى تلك الدوافع الإصلاحية نفسها للدفاع عن نظام الخلافة باعتبارها شريعة إسلامية وضرورة ملحّة[٣٨]. ومن الواضح أن رضا اختار التوجّه السلفي في الإصلاح الإسلامي. ويجسّد هذان التوجهان الاحتمالات المعاكِسة لاستراتيجية عبده التصالحية في مجالي الإصلاح والعصرنة.

بعد عامٍ واحد من صدور كتاب عبد الرّازق، أثار كتاب آخر، نُشر في القاهرة، غضبَ الأوساط المحافِظة، هو كتاب طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣)،

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٣٨) محمد رشيد رضا، **الخلافة والإمامة العظمى** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٣)، و Haddad, «Arab Religious Nationalism in the Era of Colonialism: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate».

الذي يتناول موضوع الشّعر في مرحلة ما قبل الإسلام، وعنوانه **في الشعر الجاهلي**(٣٩). ففي هذا الكتاب، يطرح حسين أسئلة حول صحة وجود الشعر في مرحلة ما قبل الإسلام بالطريقة التي قُدّم بها تقليدياً، حتّى في القرآن الكريم. لم يكن حسين، بحسب قوله، يرمي إلى الشك في مصداقية القرآن الكريم، بل إلى التحقّق من الادعاءات المتعلّقة بالشّعر في مرحلة ما قبل الإسلام، مستخدماً منهج الشكّ عند ديكارت. وقد استنتج حسين أن الشعر في مرحلة ما قبل الإسلام كان مصنّعاً على تجارب وحقائق ماضية كي يُعتبَر سابقاً للأدب الإسلامي وللتّمييز بين ذلك الأدب الإسلامي وأدب ما قبل الإسلام. واتُّهم حسين بإثارة الشكوك حول المعتقدات التقليدية والدينية، ومُنع نشر الكتاب. كما أُقيل من منصبه كعميد لكلية الآداب في جامعة القاهرة، لكن سرعان ما أُعيد إليه اعتباره في عهد الحكومة التالية التي كانت أكثر تساهلاً. ومع ذلك، بقي الكتاب خاضعاً للرقابة حتى العام ١٩٩٥، حين صدرت نسخته الكاملة باللغة العربية للمرة الأولى(٤٠).

على مدار النصف الأول من القرن العشرين، استمر الجدل المتعلّق بالهوية والتقدّم والتحرر، وازداد حدّةً. وبعد توقيع المعاهدة الإنكليزية ـ المصرية، عام ١٩٣٦، لإنهاء الوجود البريطاني في مصر، ألّف طه حسين كتابه الشهير **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي صدر للمرة الأولى عام ١٩٣٨(٤١). توجه طه حسين فيه إلى شباب الجامعة في مصر وعرض آراءه حول الثقافة والتعليم في مصر، التي كانت قد نالت استقلالها حديثاً. وسرعان ما عمل على تنفيذ بعض من أفكاره بصفته مستشاراً في وزارة التربية والتعليم بين عامي ١٩٤٢ و١٩٤٤، ثم وزيراً للتربية بين عامي ١٩٥٠ و١٩٥٢.

---

(٣٩) طه حسين، **في الشعر الجاهلي** (القاهرة: دار النهار للنشر والتوزيع، ١٩٩٦).

(٤٠) نُشر كتاب **في الشعر الجاهلي** في: مجلة **القاهرة**، العدد ١٤٩ (نيسان/ أبريل ١٩٩٥). ونُشر مع ملفّ المحكمة التي أدانت هذا الكتاب عام ١٩٢٧، إلى جانب عدد من المقالات التي علّقت على حكم المحكمة وعلى أعمال طه حسين من صفحة ٢١ إلى صفحة ١١٨. ويُعتبر شكيب أرسلان من أقوى ناقدي أفكار حسين حول الشعر الجاهلي، انظر: شكيب أرسلان، «الشعر الجاهلي: أمنحول أم صحيح النسبة؟،» في: محمد أحمد الغمراوي، **النقد التحليلي لكتاب «في الأدب الجاهلي»** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٩). ويناقش أرسلان بأن حسين كان ببساطة يكرّر وجهات النظر المستشرقة الغربية.

(٤١) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** (القاهرة: مطبعة الثقافة، ١٩٤٤)، وقد ترجمته سيدني غليزر إلى اللغة الإنكليزية، في: Sidney Glazer, *The Future of Culture in Egypt* (Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1954).

كان طه حسين يهدف في كتابه قبل كل شيء إلى عرض المبادئ التوجيهية الخاصة بالسياسات الثقافية والتعليمية، التي يُفترَض أن تدعم استقلال مصر على المستويات الاقتصادية والتعليمية والثقافية. هو يبني هذه المبادئ على طريقة فهم معيّنة للهوية الثقافية في مصر، وتقضي هذه المبادئ بإضفاء طابع أوروبي واسع النطاق على البلد من خلال تبنّي المعرفة والسياسات الأوروبية:

بهدف التحوّل إلى شركاء متساوين في الحضارة مع الأوروبيين، علينا أن نقوم حرفياً وصراحةً بكل ما يفعلونه. علينا أن نتشارك الحضارة الراهنة معهم، بكلّ جوانبها الإيجابية والسلبية، بدل الاكتفاء بالكلام أو المبادرات العابرة. كلّ من يوصي باتخاذ مسار عمل مختلف يكون مخادعاً أو مخدوعاً. يكفي أننا نميل بشكل غريب إلى تقليد الغرب في حياتنا اليومية، ولكننا ننكر هذا الواقع بكلّ خبث في كلامنا. إذا كنا نكره الحياة الأوروبية فعلاً، فما الذي يمنعنا من رفضها كلياً؟ وإذا كنا نحترم الأوروبيين صدقاً، كما يظهر ذلك من خلال تبنّينا الكامل لممارساتهم، فلماذا لا نحرص على إيجاد انسجام بين كلامنا وأفعالنا؟ هكذا يصبح الخبثاء أولئك الأشخاص الذين يشعرون بالفخر والقلق للتغلب على عيوبهم[٤٢].

وفقاً لطه حسين، العلم والديمقراطية وحدهما قادران على تمكين أي بلد مستقلّ حديثاً. وفي رأيه، لا يمكن أن تؤدّي أية استعارة واسعة من أوروبا إلى تهديد هوية البلد الأصلية، لأن أوروبا ومصر ليسا غريبين عن بعضهما فعلياً. وفي الواقع، لديانتيهما، المسيحية والإسلام، جذور مشتركة في الشرق الأدنى، وقد تشكّلت تقاليدهما الفكرية نتيجةً لالتقاء هاتين الدِّيانتين مع الإرث الفلسفي الإغريقي نفسه. ويضيف حسين أن الفكر الأوروبي في معظمه يعود في الأصل إلى الفلسفة الإسلامية التي سادت في القرون الوسطى. ففي الماضي، تطوّرت الثقافة الإسلامية من خلال إضافة عدد من العناصر الثقافية الأجنبية. وفضلاً عن ذلك، وبما أن الإسلام، على عكس الثقافة المسيحية الأوروبية، ليس لديه نظام الإكليروس، فهو لا يحتاج إلى المرور بعملية العلمنة، ويمكنه بالتالي قطف ثمار تلك العلمنة مباشرةً. ثم يدحض طه حسين الأفكار النمطية التي تعتبر أوروبا أمّة مادية وشرّيرة، وتعتبر الإسلام أمّة روحانية وصالحة. ويضيف أن

(٤٢) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر: الجزء الأول** (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣)، ص ٤١.

الإسلام ما كان ليغير مصر القديمة جذرياً، كما أن المسيحية ما كانت لتغير أوروبا في العمق. فمصر المستقبلية تحتاج إلى إيجاد جذورها في مصر القديمة التي حافظت، منذ أقدم العصور، على روابط وثيقة مع القارة الأوروبية، على طول البحر المتوسط، عن طريق التجارة والفتوحات والثقافة. ثم يذكّر حسين القارئ بأن الإسكندرية كانت مركز الثقافة الإغريقية والهلّينية لفترة طويلة. وتعود الفجوة الراهنة بين مصر وأوروبا إلى عوامل تاريخية محتملة، أبرزها الهيمنة العثمانية الطويلة التي انعكست سلباً على مصر.

نظراً إلى هذه الخصائص المشتركة كلها، يرى حسين أن مصر يجب أن تُعتبر بلداً ثقافياً غربياً أوروبياً، لا بلداً شرقياً. لكن على الرغم من رغبة حسين في التقليل من أهمية العلاقة الثنائية القائمة بين أوروبا والإسلام، فإنه يبني حججه على نظرة جوهرية عن الغرب والشرق، ويبدأ مقالته بالأسئلة التالية: «هل تنتمي مصر إلى الغرب أم إلى الشرق؟» أو «هل العقل المصري غربي أم شرقي؟» (يشير الشرق هنا إلى الصين واليابان والهند، ويشير الغرب أساساً إلى أوروبا والولايات المتحدة): «في البداية، يجب أن نجيب عن السؤال الجوهري التالي: هل تنتمي مصر إلى الشرق أو الغرب؟ بطبيعة الأحوال، أعني هنا الشرق والغرب بالمعنى الثقافي لا الجغرافي للكلمة. يبدو لي أن في العالم ثقافتين مختلفتين على نحو كبير ومتعارضتين على نحو مرير. لقد وُجدت الثقافتان منذ قِدم الزمان، إحداهما في أوروبا والأخرى في الشرق الأقصى». يجيب طه حسين عن هذه التساؤلات بصرامة: «نحن المصريين يجب ألا نفترض وجود اختلافات ثقافية بيننا وبين الأوروبيين، سواء أكانت ضئيلة أو قوية، ولا أن نستنتج أن الشرق الذي ذكره كيبلينغ في مقولته الشهيرة «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، ينطبق علينا أو على بلدنا. . . بما أن بلدنا لطالما شكّل جزءاً من أوروبا على مستوى الحياة الفكرية والثقافية، في جميع أشكالها وفروعها»[٤٣].

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣ و٢٦. والجدير بالذكر أن وجهاً مصرياً آخر للنهضة قد طرح السؤال عينه وأجاب عنه بحزم أكبر كثيراً عام ١٩٢٨: رفض سلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨) رفضاً قاطعاً كلّ الادعاءات حول الشخصية العربية أو الآسيوية أو الشرقية لمصر. وناقش قائلاً إن الوقت حان للمصريين لكي يقفوا وقفة حازمة ويعترفوا بهويتهم الأوروبية بعد ١٣٠ سنة من التردّد. فبرأيه، أدرج كلٌّ من نابليون ومحمد علي والبريطانيين والحكام التابعين العادات والأفكار الأوروبية وحرّروا المصريين من كابوس هويتهم الشرقية. لكن، لم يقبل المصريون بعدُ قبولاً كاملاً لأوروبا كالكوكب الطبيعي الذين ينتمون إليه. واعتبر تركيا، التي صوّرها كمال أتاتورك، نموذجاً يُحسد عليه ويجب اتّباعه. وبحسب ما رأى، اعتبر سلامة أن سبب هؤلاء الذين =

ويرى طه حسين أنه مثلما تمكّنت اليابان من تبنّي العلوم والتكنولوجيا الأوروبية مع الحفاظ على إرثها الثقافي، يجب أن تكون مصر قادرة على القيام بالمثل حتماً، وتحديداً لأن مصر كانت تربطها دوماً علاقات أقوى بأوروبا. وتجدر الإشارة إلى أن بناء وتعريف هوية مصر الثقافية كانا يهدفان إلى تأمين ركيزة لمجموعة السياسات التي أراد حسين الدفاع عنها، وتحديداً في مجال التعليم. فبالنسبة إليه، كان من مسؤولية الدولة أن توفّر إرثاً ثقافياً من خلال بناء شبكة واسعة من المدارس في أنحاء البلاد، وتعزيز عملية تعليم اللغة العربية بهدف السماح للناس بالحصول على المعرفة الغربية الحديثة التي لا يمكن توفيرها إلا من خلال عمليات مكثّفة من الترجمة. فضلاً عن ذلك، كان لا بدّ من أن يخضع التعليم الديني، الإسلامي والقبطي في آن، لرقابة الدولة، وأن يتبع لها.

من خلال تكليف الدولة هذه المهمّات، عبّر حسين عن مطلب المركزية والتجانس الذي كان يُتوقَّع أن تحققه الدول بعد الاستقلال في أثناء عملية التحديث. وسرعان ما أصبح تعريف الهوية الثقافية المصرية بهذا الشكل مثيراً للجدل، لكن لم تختفِ الحاجة إلى التعليم المعاصر والعلوم الحديثة، وأقدمت بلدان كثيرة على بناء أنظمة مدرسية شاملة، وهو ما رفع مستويات محو الأمية. غير أن هذه الأنظمة عانت سوء الإدارة والتحوّلات الجذرية المشتركة بين دول بعد الاستقلال ودول بعد الاستعمار. أدّت هذه النية الإرادوية الكامنة وراء مشروع الدولة هذا إلى نشوء ظاهرة الدولة المتسلّطة، وإضعاف مختلف القوى الاجتماعية النقابية التي تطبع هذه الدول. أخيراً، نسب حسين دوراً بارزاً إلى مصر الحديثة والمتعلّمة في الحياة الثقافية والسياسية السائدة في الوطن العربي، واقترح أنواعاً مختلفة من الخدمات الثقافية والسياسية التي يمكن أن توفّرها

= لا يزالون يعترفون بهويتهم الشرقية يعود إلى كرههم لأوروبا، ويجب عليهم أن يُدركوا أنهم لن يستفيدوا بشيء إن ربطوا أنفسهم أو مصر بالشرق، أمّا أوروبا فلديها كل ما هو نبيل لتقدّمه: الفلسفة العالية المستوى والأدب الراقي والفن العريق (على عكس الأشكال الشرقية البشعة والمبتذلة للموسيقى والرقص)، بالإضافة إلى الإنجازات العلمية. كما رأى أن الأوروبيين هم من أرقى من وُجد على كوكب الأرض حتّى الآن، وأن الثقافة الأوروبية هي أكثر الثقافات تطوّراً. وشعر بوجوب دراسة ثقافة العرب والأدب العربي دراسة تراثية وعلى أكمل وجه، مثال الثقافات البابلية أو الفينيقية. علاوة على ذلك، اعتبر الأدب العربي القديم أدباً غريباً بالنسبة إلى المصريين المعاصرين الذين يحتاجون إلى لغة وأدب يعبّران عن عالمهم الحديث، فشجّع المصريين على التحوّل إلى أوروبيين، وحتى من خلال الزواج المختلط. انظر: سلامة موسى، **اليوم والغد** (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٢٩).

مصر. لكن، سرعان ما سيصبح هذا الدور الريادي موضوع خلاف حاد في مجال الصراع على السلطة بين الدول العربية، في إطار المحاولات المثيرة للجدل التي تهدف إلى ترسيخ الوحدة العربية. فقد أدى نشوء دولة اسرائيل وانهزام الجيوش العربية عام ١٩٤٨ إلى وصول القائد المصري الجذّاب جمال عبد الناصر (١٩١٨ ـ ١٩٧٠) إلى الحكم في مصر. فتحوّل عبد الناصر إلى قائد عربي، وحتى قائد في العالم الثالث، وعمد إلى تعزيز الآمال في إقامة دولة أو أمّة موحّدة ومنتصِرة تتحلّى بمبادئ المساواة والعدالة والاشتراكية. لكن سرعان ما تحوّل إلى حاكم [. . . .] لا يحتمل المعارضة والانتقادات. فتعرّض طه حسين للتهميش، وهذا ما حصل أيضاً لمؤيدي المدرسة الليبرالية. لكن الإسلاميين كانوا هم الذين تعرّضوا لأشرس أنواع القمع، وكان من بينهم سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦)، أحد أبرز منظّري الإخوان المسلمين.

ومثل طه حسين تماماً، عمل قطب في وزارة التربية المصرية في منتصف الأربعينيات، لكن سرعان ما اتّجه نحو المعارضة الإسلامية. وازدادت قناعة قطب ـ الذي كان ينتقد النظام الملكي ويعارض النظام الإقطاعي السائد في البلاد ـ بأن الإسلام هو السبيل الوحيد لإرساء العدالة الاجتماعية الحقيقية، وترسيخ الفضائل الأخلاقية والسياسية. ثم دعمته الوزارة في الذهاب إلى الولايات المتحدة للدراسة في مجال التعليم، فحصل على شهادة ماجستير من جامعة نورثرن كولورادو، لكنه قرر العودة إلى مصر قبل البدء ببرنامج دكتوراه. وخلال هذه الفترة، وقعت أحداث مهمّة في المنطقة: قيام دولة إسرائيل وانهزام الجيوش العربية عام ١٩٤٨، واغتيال حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩) عام ١٩٤٩، وهو مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨[٤٤]. وفي عام ١٩٥٢، تمّت إطاحة النظام الملكي بعد انقلاب بقيادة ضباط عسكريين (انقلاب «الضباط الأحرار») حمّلوا النظام الملكي مسؤولية هزيمة العام ١٩٤٨ في فلسطين، واتّهموه بالانصياع للقوى الاستعمارية السابقة. وخلال الفترة القصيرة التي تلت الانقلاب، تعاون الإخوان المسلمون مع حكومة الضباط. لكن سرعان ما ظهرت الخلافات علناً، حين حاولت الحكومة استمالة الإخوان المسلمين،

(٤٤) تمّ جمع تعاليم حسن البنّا ونشرها في اللغة العربية، في: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥). ويمكنكم إيجاد ترجمة في اللغة الإنكليزية لمجموعة مختارة من هذه النصوص، في: Charles Wendell, *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906-1949)* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978).

لكنها رفضت تطبيق سياساتهم الإسلامية في البلاد. وقد أدى توتّر الوضع هذا إلى نشوء صراع عنيف على السلطة. وعام ١٩٥٤، أصبح قطب رئيس تحرير الصحيفة الرسمية الناطقة باسم الإخوان المسلمين، أي جريدة **الإخوان المسلمون**، التي أُقفلت بعد فترة قصيرة. فوجّه الإخوان المسلمون انتقادات لاذعة إلى معاهدة العام ١٩٥٤ التي وقّعتها مصر وبريطانيا العظمى، وقد أعطت هذه المعاهدة بريطانيا امتيازات عسكرية واقتصادية في مصر. ثم اعتُقل عدد كبير من أعضاء حركة الإخوان المسلمين، وبينهم قطب. وبقي هذا الأخير مسجوناً حتى إعدامه عام ١٩٦٦ بأمرٍ من عبد الناصر بتهمة التآمر ضد الدولة. وسرعان ما أصبحت تلك السياساتُ الحكومية تجاه الناشطين المسلمين واستمالتهم وقمعهم دارجة في معظم الدول العربية بعد الاستقلال.

وفي ظل ظروف مماثلة، طوّر سيد قطب أفكاره ونشرها، وسرعان ما مالت تلك الأفكار إلى التطرف على نحو متزايد. فقد قدّمت للإخوان المسلمين وغيرهم من الإسلاميين الإطار الأيديولوجي لنشاطاتهم(٤٥). وبالنسبة إلى قطب، كان الإسلام يحتاج إلى تجدّد ثقافي من شأنه تلبية متطلبات مختلف الحقب الزمنية، لكن كان يجب أن يرتكز الأمر على مبادئ الإسلام الجوهرية التي اعتبرها أسلوب حياة متكاملاً. كان التجدّد يشمل مهمّتين: **أولاهما**، إنشاء نظام اجتماعي عادل يرتكز على مبادئ الإسلام؛ **والثانية**، ترسيخ المعتقدات والقناعات الداخلية التي من شأنها دعم هكذا نظام اجتماعي. ويستلزم هذا الأخير تقوية الإيمان الديني، وإنشاء ثقافة إسلامية جديدة على أساس رؤية ثقافية مبنية على الإصلاح. وفي نظر قطب، كانت المشكلة تكمن في أن عدداً كبيراً من أبرز الأساليب المعتمدة في الإصلاحات التعليمية يعود في الأصل إلى الثقافة الغربية، وهي ثقافة ظنّها معادية للإسلام وتعاني نقاط ضعف كثيرة، أبرزها النزعة المادية. لكن، لم تكن النزعة الانعزالية خياراً وارداً بالنسبة إليه،

---

(٤٥) انظر الكتب المترجمة لسيد قطب إلى اللغة الإنكليزية: سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٤٩)؛ Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, translated by John B. Hardie; reviewd by Hamid Algar (New York: Islamic Publications International, 2000).

انظر أيضاً: سيد قطب، **معالم الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٠)؛ Sayyid Qutb, *Milestones* (New Delhi: Islamic Book Service, 2001).

انظر أيضاً: سيد قطب، **مقوّمات التصوّر الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦)؛ Sayyid Qutb, *Basic Principles of the Islamic Worldview*, translated by Rami David (New Jersey: Islamic Publications International, 2006).

لأن الآثار التي طاولت مختلف الثقافات كانت في رأيه واقعاً لا يمكن إنكاره ولا تجنّبه. لذا استلزم التجدّد المطلوب استعارة انتقائية نقدية حذرة جداً:

سرعان ما قدّم الإسلام للبشر نظرية حياة متكاملة...

لا يمكن أن تتأثّر كلياً أي نهضة تطول الحياة الإسلامية بالقوانين أو الأنظمة، أو من خلال إنشاء نظام اجتماعي على أساس الفلسفة الإسلامية. تُعتبر هذه الخطوة إحدى الركيزتين اللتين يُفترَض أن يستند إليهما الإسلام دوماً في طريقته في بناء الحياة. أما الركيزة الثانية، فهي نتيجة حالة نفسية موقّتة متأثرة بشدة بنظرية الإسلام عن الحياة، وهي تؤدي دور حافز داخلي لإقامة هذا الشكل من الحياة وضمان التماسك على مستوى التشريعات الاجتماعية، والدينية، والمدنية كلّها...

لكن، كيف يمكن التأثير في النظرية الإسلامية عن طريق الثقافة، والمناهج التعليمية، وطرق التفكير التي لها طابع غربي في الأساس وتتعارض أصلاً مع الفلسفة الإسلامية نفسها؟ أولاً، لأنها مبنية على أساس مادي، وهو أمر يتعارض مع نظرية الإسلام عن الحياة. ثانياً، لأنّ معارضة الإسلام تشكّل جزءاً أساسياً من طبيعتها، بغضّ النظر عمّا إذا كانت تلك المعارضة علنية أو ضمنية بأشكال مختلفة.

كما سبق وذكرنا، سوف نعلن هزيمتنا في الجولة الأولى حينما نتبنّى النظرية الغربية عن الحياة كوسيلة لإعادة إحياء نظريتنا الإسلامية. لذا ينبغي قبل كل شيء أن نتخلّص من أساليب الفكر الغربي وأن نختار طرق الفكر الإسلامي الأصيل لضمان تحقيق نتائج صافية لا هجينة[٤٦].

وبحسب قطب، تعود مجالات المعرفة كلّها، بما في ذلك العلوم الطبيعية والتطبيقية، إلى الرؤية العالمية المتعلّقة بالثقافات التي تطوّرت فيها. وبالتالي، لا يمكن أن تكون أية استعارة عملية آمنة؛ فقد طُبعت العلوم الطبيعية، تماماً مثل التربية وعلم النفس والتعليم، بالنزعة البراغماتية التي طغت على الثقافة الغربية. ويشير قطب إلى هذه الأنظمة في الولايات المتحدة وإلى عمل البراغماتيين من أمثال تشارلز بيرس وجون ديوي. وهكذا ركّزت هذه النزعة البراغماتية على

---

(٤٦) انظر: سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٤٨)، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

الجوانب التقنية من الأمور، وأحبطت التفكير النظري، وخدمت المقاربة المادية المتعلقة بمشاكل الإنسان. فبحسب قطب، يجب كتابة التاريخ وتعليمه بطريقة لا تُبرز الغرب وكأنه محوره. كذلك، يجب أن يتعرّف الطلاب إلى أدبهم الخاص قبل قراءة المؤلّفات الأدبية العائدة إلى الآخرين. وفي الفلسفة، يمكن أن يتعرّف المفكّرون الغربيون إلى الطلاب شرط أن يكونوا قد تمرّسوا بالفكر الإسلامي. يحتاج الفكر الإسلامي نفسه إلى تعريف جديد يختلف عن التعريف الذي استعملته جامعة الأزهر: فعلى سبيل المثال، إن المفكّرين من أمثال ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) وابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨)، اللذين طوّرا فلسفتهما الخاصة عن طريق الاستعانة بالفلسفة الإغريقية، لا يمكن اعتبارهم مفكّرين إسلاميين، بحسب قطب. كان ينبغي أن تضمن المناهج الدراسية حصول الطلاب على التدريب بحسب تقاليدهم الخاصة قبل اكتشاف تقاليد الآخرين بحذر، وتحديداً هيئات المعرفة والمعتقدات الغربية. فهذا النوع من التربية وحده يمكن أن يمنح المسلمين شعوراً قوياً ومتجدّداً تجاه طبيعتهم الدينية والأخلاقية والمعرفية. ومن الواضح أن وجهة النظر هذه كانت موقفاً ثقافياً دفاعياً (protectionist) بارزاً، سرعان ما استمال عدداً متزايداً من الناس في النصف الثاني من القرن العشرين.

تعرض هذه الجولة السريعة على الأفكار التي قدّمها المفكّرون العرب وناقشوها من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، نظرة عامة إلى الهموم التي كانت تشغلهم. لا تكمن أهمية هذه الأفكار قبل كل شيء في عمقها، أو أصالتها أو تماسكها، بل في المكان الذي تحتلّه في الجدالات العربية العامة في تلك الحقبة، سواء أكان في الصحف اليومية أم في المنشورات الدورية أم في الكتيبات أو الكتب؛ فقد أدّى بعض الأفكار إلى نشوء جدل محتدم، وأثار بعضها الآخر إدانة شعبية عامة، في حين أثارت أفكار أخرى حماسة شديدة. كما احتلّ عدد من مؤيديها مناصب رسمية بارزة، ونجحوا في تطبيقها في السياسات العامة. كان اهتمام هؤلاء المفكّرين ـ على الرغم من تنوّع ميولهم التي راوحت بين النزعات الليبرالية والمحافِظة، والعلمانية والدينية والتوافقية والدفاعية (protectionist) والسلفية ـ ينصبّ على المسائل الثقافية والسياسية الجوهرية المذكورة في هذا الفصل: الهوية (نظرة إلى الذات وإلى الآخر)؛ الدِّين؛ التعليم؛ النساء؛ الحكم. أدّت أحداث منتصف القرن العشرين ـ أي نشأة الدول العربية المستقلّة بعد حقبة الاستعمار، ونشوء دولة اسرائيل، وتفاقم صراع القوى الذي طبع الحرب الباردة في المنطقة ـ إلى تزايد خطورة

هذه المسائل؛ فقد أدّت الهزائم المتلاحقة على يد إسرائيل، وتشدّد القمع الذي فرضته الدولة، ونشوء الأصولية الإسلامية، وانعكاسات السياسات النفطية والاقتصاد، فضلاً عن تزايد التدخل الغربي في العقود الأخيرة من القرن العشرين، إلى تأزّم ظروف الجدل القائم. ومقارنةً بالجوّ القمعي الراهن، كانت النهضة الأولى، بالنسبة إلى العديد من المفكّرين العرب المعاصرين، حقبة أكثر إيجابية بكثير على ما يبدو، إذ كانت تتمتع بثقة أكبر بدوافعها التحررية وبتفاؤل أشد بمشاريعها الإصلاحية. كذلك، تبدو تلك الفترة بعيدة جداً، وكأنها حقبة قديمة لا تمتّ إلى الزمن الحاضر بأية صلة. ما الذي سبّب هذا التباعد؟ ماذا حصل للإرث الذي خلّفته النهضة الأولى؟ هل تحقّق أي تجدد، أو تحرر أو إصلاح فعلياً؟ فإذا تحقق، أين هي انعكاسات تلك الإنجازات؟ وفي حال العكس، ما الذي حال دون حصول ذلك؟ وكيف يُعقَل أن يطرح العرب التساؤلات عينها لأكثر من خمسة عشر عقداً من الزمن، ومع ذلك يبدأون في كلّ مرة من الصفر، ومن دون وجود أي أساس يُستنَد إليه؟ هل كانت الجهود المبذولة في القرنين الماضيين كلّها مجرّد ممارسات بائسة لا نفع منها؟ تشكّل هذه الأسئلة المُرّة بشأن النهضة الأولى، كما سنرى في الفصل الثاني، جزءاً لا يتجزّأ من مشاغل النهضة الثانية.

الفصل الثاني

الفكر النقدي بعد نكسة عام ١٩٦٧

أولاً: التمثيل الدرامي والوجودي للنّقد في اليوم التالي للهزيمة عمل سعد الله ونّوس المسرحي

١ ـ حفلة سمر من أجل ٥ حزيران

تدور أحداث مسرحية سعد الله ونّوس، حفلة **سمر من أجل ٥ حزيران** (١٩٦٧ ـ ١٩٦٨)، حول ليلة افتتاح مسرحية بعنوان «صفير الأرواح»، علماً أن المسرحية لن تنطلق أبداً[١]. تقع أحداث ليلة الافتتاح في مسرح حكومي غداة حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧. وكان المدعوّون من الشخصيات الرسمية إلى جانب عامّة الناس وعدد من اللاجئين. جلس هؤلاء في مقاعدهم بانتظار بدء المسرحية. كانت الأنوار مضاءة في المسرح وفي قاعة المتفرّجين في آن، وكان الستار مرفوعاً، وكُتب على لوح موجود على المسرح: «في تمام الساعة التاسعة إلا ربعاً من صباح الخامس من حزيران ١٩٦٧، شنت إسرائيل ـ دولة تمثّل أخطر وأصعب أشكال الإمبريالية العالمية ـ هجوماً صاعقاً على الدول العربية فهزمت جيوشها واحتلّت جزءاً جديداً من أراضيها. لئن كان الهجوم قد كشف بجلاء شراسة الإمبريالية وأخطارها المحدقة فإنه قد كشف بجلاء أكثر حاجتنا إلى أن

---

(١) نُشرَت أعمال سعد الله ونّوس مؤخّراً في: سعد الله ونّوس، **الأعمال الكاملة**، ٣ ج (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤). واخترنا جميع الاقتباسات من هذه المجموعة وأنا من ترجمها إلى اللغة الإنكليزية. ويتضمّن المجلّد الثالث سيرة حياة ونّوس المفصّلة، وقائمة مراجع لكتاباته، بما فيها معلومات حول ترجمة مسرحياته الفردية وأدائها. ويمكنكم إيجاد ترجمة باللغة الإنكليزية لمسرحياته في: Salma Khadra Jayyusi, ed., *Short Arabic Plays: An Anthology* (New York: Interlink Books, 2003), pp. 412-451, and Salma Khadra Jayyusi and Roger Allen, *Modern Arabic Drama* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995), pp. 77-120.

يمكنكم إيجاد بعض مقالاته وبعض النصوص باللغة الإنكليزية حول عمله في: *Al-Jadid* (1996-1997 and 2001), <http://www.aljadid.com>.

وفي المسرح العربي، بما فيه مسرحيات ونّوس، انظر: Mas'ud Hamdan, *Poetics, Politics, and Protest in Arab Theatre: The Bitter Cup and the Holy Rain* (Princeton, NJ: Sussex Academic Press, 2006).

نرى أنفسنا إلى أن نتطلّع في مرايانا إلى أن نتساءل: من نحن؟ ولماذا؟»[٢].

بعد مرور بعض الوقت، يفقد المتفرّجون صبرهم ويصرخون تعبيراً عن غضبهم بسبب التأخير في بدء المسرحية، فيُلقون تعليقات ساخرة مثل «هل هذه مؤامرة إمبريالية؟»، «هل نسي الممثلّون أدوارهم؟»، «هل من أزمة وراء الكواليس؟». أخيراً، يظهر مُخرج المسرحية على المسرح ويوجّه الكلام إلى الجمهور. وفي هذا السياق، يضيف ونّوس في ملاحظاته الأوّلية أن المُخرج كان في الوقت عينه ـ كما هو مألوف في «بلدنا» (في إشارة إلى سورية، وإلى أي بلد عربي آخر أيضاً) ـ مدير المسرح ومُخرج جميع المسرحيات التي تُعرَض فيه، وهو يريد بهذا التعليق التلميح إلى النمط السائد المبني على تراكم السلطات واحتكارها. وبالعودة إلى المخرج، يعتذر هذا الأخير للجمهور ويقترح أن يفسّر لهم سبب التأخير والارتباك الحاصل، فيقال إنه أراد إنتاج حدث فني يكون على مستوى الظروف المأسوية التي تعيشها البلاد. ويضيف أنه فكّر في البداية في إعداد أمسية شعرية، لكن سرعان ما أدرك أن الناس فقدوا اهتمامهم بالشعر. ثم قرّر تقديم مسرحية، وحين لم يجد مسرحية مناسبة في المراجع المتوافرة، عمد إلى تكليف كاتب لتأليف مسرحية له من شأنها تجسيد المشاهد التي تصوّرها. وبعد توصّل الطرفين إلى اتفاق متبادل حول النص، رفض الكاتب في اللحظة الأخيرة، قبل عرض هذه الليلة مباشرة، السماح بعرض مسرحيته، وهو ما يفسّر بالتالي التأخير والارتباك الحاصل. ثم يروي المُخرج أحداث لقائه الأول مع الكاتب، بالإضافة إلى المشاهد الثلاثة الرئيسية التي اقترحها. ويترافق سرده للأحداث مع عروض حية للقاء والمشاهد. في العرض الأول، ينضم الكاتب إليه على المسرح ويبدي تعليقات ساخرة حول تدفّق الأفكار السردية. فيلقي المتفرّجون بدورهم تعليقات حول ما آلت إليه هذه الأمسية وحول آراء المُخرج الذي أراد تجسيد التاريخ بطريقة مأسوية على خشبة المسرح.

يروي المُخرج قصة المشاهد الثلاثة: يقع المشهد الأول في شارع إحدى المدن، والثاني على جبهة القتال، والثالث في ساحة إحدى القرى على الجبهة الحدودية. في المشهد الأول، يظهر الناس وهم في حالة ذعر لدى سماعهم صوت صفّارات الإنذار، والغارات الجوّية، والإذاعات وهي تبثّ أخبار الحرب:

(٢) انظر: «حفلة سمر من أجل ٥ حزيران،» في: ونّوس، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٦. وللحصول على اقتباسات المسرحية انظر: ص ١٢٣ ـ ٢٢٩.

كان الأطفال يبكون، وبدا الناس في حالةٍ من الضياع التام. ردّاً على وصف هذا المشهد، يعلّق أحد المتفرّجين قائلاً إن الأمور لم تحدث على هذا الشكل. فيجيبه المُخرج، معتبراً أن الأهم بالنسبة إليه ليس صحّة المشهد، بل التراكمات العاطفية التي تمهّد للمشهد التالي على جبهة القتال. ومع ارتفاع أصوات التفجيرات والقذائف والرصاص، يعتلي أربعة جنود المسرح لتجسيد مواجهة بطولية مع الخطر والموت، ويعبّرون بكلمات مؤثّرة عن دفاعهم البطولي عن بلدهم. غير أن الجنود الذين يجسّدون هذه الأدوار يتكلّمون أيضاً عن غياب القيادة القوية والاتصالات المناسبة بقوّاتهم العسكرية، وعن تفوّق العدوّ من ناحية الأسلحة، وعن مخاوفهم واهتماماتهم الدنيوية، وعن رسائلهم إلى عائلاتهم، وعن صراعاتهم مع أهاليهم بشأن علاقات الحبّ التي يعيشونها، وأمور أخرى كثيرة. مع أن المُخرج كان يعتبر هذه المشاغل سخيفة ولا تمتّ بِصلة إلى المواقف البطولية التي سيتّخذها الجنود دفاعاً عن وطنهم، قام الكاتب بتذكيره بأن الجنود بشرٌ أيضاً. ولكن المُخرج لا يهتم بهذه الاعتبارات، فينتقل إلى مشهده الثالث الذي يصوّر الناس، في قرية حدودية، وهم يواجهون معضلة مأسوية لكونهم مضطرين إلى الاختيار بين الهروب من العدوّ الذي يقترب منهم، وبالتالي ترك أراضيهم، أو البقاء في أرضهم والموت دفاعاً عن حقوقهم وأملاكهم. عند بلوغ هذه المرحلة من القصّة، يتغير الديكور على خشبة المسرح فوراً، ويحلّ مكانه ديكور لساحة القرية، حيث تظهر مجموعتان من القرويين وسط جدل محتدم بشأن إيجابيات كلّ خيار مطروح وسلبياته. وفي النهاية، تقرر إحدى المجموعات مغادرة القرية، بينما تختار المجموعة الأخرى البقاء. ثم يُقْدم رجال هذه المجموعة الأخيرة على قتل زوجاتهم وأولادهم بغية مواجهة العدوّ من دون الخوف من الخزي والعار. بعد ذلك، يقول المُخرج إن المشهد ينتهي مع تصاعد الموسيقى الدرامية ونزول الستارة ببطء، ويضيف قائلاً: «كانت هذه فكرتي عن عرض هذه الأمسية».

ثم يعرض كلٌّ من المُخرج والكاتب، في إطار حوارات فردية مسرحية شبه متزامنة ولكن متوازية، نسخته عن مسار تطوّر المشروع. فيشرح الكاتب بنبرة صوت حزينة، بعيداً عن اللهجة الساخرة، كيف انجرّ في البداية للمشاركة في هذا المشروع على الرغم من شكوكه وتردّده. كما يتكلّم عن اندهاشه الشديد لرؤية أن الأمور لم تتغير بعد الحرب، فبقيت الكلمات تُستعمل بالطريقة عينها، وبقي الناس يكتبون ويقرأون ويتصرّفون وكأن شيئاً لم يكن. في البداية، فكّر الكاتب في أن عدم قدرته على الكتابة بعد الحرب قد تكون غير مبرّرة، لذا

وافق على مشروع المُخرج وكتب المسرحية له، إلى أن أدرك أن الكلمات المستعملة فيها مبتذلة وغير مناسبة، وفهم استحالة أن يسمح بالتلفّظ بها على خشبة المسرح. ثم يتوجّه الكاتب في كلامه إلى المُخرج الذي يبدي تعليقاً مفاده أن الحرب والبطولات التي رافقتها أدّت حتماً إلى تجديد موهبة الكاتب، وشكّلت مصدر إلهام مهمّاً بالنسبة إليه، معتبراً أن الهزيمة أعاقت في الواقع عمل مخيلته وأفقرت كلماته. في المقابل، يتحدّث المخرج عن التعاون الواعد الذي قام في البداية مع الكاتب، وعن الخيبة المُرّة التي عاشها حين خان هذا الأخير التزامه في اللحظة الأخيرة. وختم كلامه بالإعلان عن رقصة فولكلورية سيتمّ تقديمها تعويضاً عن تلك الأمسية المخيبة للآمال. وكانت تلك الرقصة التي عُرضت وسط ديكور القرية الخاص بالمشهد الأخير، تهدف إلى التأثير في جميع الحاضرين كي يشعروا بالحنين إلى الاحتفالات القروية القديمة، وتهدف أيضاً إلى الاحتفال بمجد الأعمال البطولية العظيمة.

وبينما كان العازفون والراقصون يستعدّون لبدء الرقصة، يقف رجل عجوز كان يجلس في المقاعد الخلفية ويرتدي ثياباً قروية تقليدية، ويتوجّه إلى المُخرج ليسأله بكلّ صراحة عن اسم القرية التي كان يجسّدها في المسرحية. فيشرح له المُخرج بعجرفة وعجلة أن تلك القرية ليست حقيقية بل رمزية، وهي تمثّل جميع قرى الوطن، وأن القصّة ليست حقيقية أيضاً بل مجرّد تجسيد رمزي لمعاني الحرب. فيسأله الرجل العجوز وقد بدت عليه علامات الدهشة: «أنت لا تعرف إذاً القرية التي تتكلّم عنها؟»، ولكن المُخرج لم يكن مهتمّاً بملاحظات ذلك الرجل، بل كان متوتّراً بانتظار أن تبدأ الرقصة. غير أن العجوز يصرّ على الكلام وأخذ يستعيد ذكرياته مستعملاً كلمات بسيطة ومتواضعة، على عكس المصطلحات المتفاخرة والجازمة التي استخدمها المُخرج لسرد حكايته. فيقول الرجل العجوز إن مشهد القرية أعاد إلى ذاكرته التجارب التي عاشها في قريته، كالهرب وسط حالةٍ من الذعر الشديد من دون أن يفهم الناس ما كانوا يواجهونه. لقد كان أهل قريته غير مستعدّين لما حصل، ويفتقرون إلى التوجيه بشأن ما يمكن أن يفعلوه، ويشعرون بأنهم متروكون تماماً مثل الجنود الذين قابلوهم في أثناء هربهم. وفيما كان الرجل العجوز يتابع سرد قصّته، يحاول المُخرج إسكاته لأنه لم يجد ما يثير الاهتمام في كلامه، ولكن بعض المتفرّجين والكاتب يصرّون عليه ليكمل حكايته. فيقول لأحد القرويين من أمثاله إن الناس لا يريدون الإصغاء إليهم لأنهم غرباء ولأنهم لا يملكون شيئاً. ويضيف أن الناس الذين لا يريدون سماعهم يشتكون من

الإهانة التي تعرّضوا لها حين كانوا لاجئين يعيشون في الخيم، لأنهم في جميع الأحوال لم يسكنوا في القصور قبل الحرب. ويعترض العجوز على هذا التفكير السائد، معتبراً أنهم حتى لو لم يسكنوا القصور، فهُم عاشوا بكرامتهم في منازلهم وقراهم المتواضعة، وقادوا حروباً ضد قرى أخرى بالطريقة التي يعرفونها، على عكس هذه الحرب التي لم يستطيعوا فهمها ولا المشاركة فيها. وعندما يعود الرجل العجوز إلى مقعده بعد أن أسكته صوت الموسيقى المتصاعد، يقوم متفرّج آخر بمفاجأة الجميع ويخاطب القروي بغضب شديد ويسأله عن السبب الذي دفعهم إلى الهرب بدل البقاء في أرضهم. ثم يرتفع عدد المتفرّجين الذين ينهضون من مقاعدهم ويتوجّهون نحو المسرح للمشاركة في ذلك النقاش الذي يزداد حدّة، على الرغم من اعتراضات المُخرج المستمرّة لكونه فقد السيطرة على مسرحه.

بالعودة إلى الرجل العجوز، يشعر هذا الأخير بالدهشة بسبب هذا السؤال الذي طُرح عليه. فيعترض أحد الحاضرين بين الجمهور على السؤال، في حين يعتبره شخص آخر سؤالاً جوهرياً. وحين يطلب إليهم المُخرج إثارة هذه التساؤلات في مكان آخر، يطلب إليه الناس أن يأخذ فرقته الفولكلورية إلى بلدان ليس فيها مشاكل ولا خِيم للاجئين. ويخبرونه بأن هذا البلد يضمّ أشخاصاً غادروا قراهم، وعلى الناس أن يفهموا السبب. كما يخبرونه بأن غضبه يعود إلى واقع أنه لم يكن يوماً متفرّجاً، وقد أصبح معتاداً الجماهير الصامتة والسلبية التي يتحكّم فيها. ويعود السؤال عينه ليُطرَح مجدداً: «لماذا غادرتم قراكم؟» فيجيب الرجل العجوز بكلّ صراحة:

لقد اندلعت الحرب، فكيف كان يمكن أن نبقى؟ لم يشرح لنا أحد أي شيء، ولم يقم أحد بالتحدث إلينا أو بزيارتنا. سمعنا الأنباء عبر الراديو ولكننا لم نفهم شيئاً مما كان يُقال. لا أحد يأتي لزيارة ناس فقراء مثلنا، باستثناء الشرطة وجباة الضرائب. كما أن المعلّمين الذين أُرسلوا إلى قُرانا لم يستلطفونا وبذلوا كلّ ما بوسعهم للانتقال إلى مكانٍ آخر. ولكن في يومٍ واحدٍ فقط من تلك الأيام، زارنا رجل حقيقي. كان يحمل مسدّساً ولكنه لم يكن جندياً بل كان فلاحاً مثلنا خسر أرضه بعد أن استولى عليها الأعداء القادمون من وراء البحار. فأخبرنا ذلك الرجل كيف أن حكّامه أنفسهم منعوه من تحقيق العدالة والمطالبة بحقوقه. وشرح لنا أيضاً أن قادتنا هم الذين حرصوا على بقائنا في حالةٍ من الفقر والجهل والذلّ كي نظلّ عاجزين. لقد تكلّم بكلمات يسهل أن نفهمها. بعد ذلك، تابع سيره لمواصلة كفاحه ولم نَرَ له أثراً منذ ذلك الحين.

فيضيف الشخص الذي طرح السؤال قائلاً: «ولكني أعرف فلاحين فقراء تمكّنوا من الوقوف في وجه اعتداء كبير». عندها يقول أحد الحاضرين بين الجمهور: «هو يتكلّم عن فيتنام». فيردّ القروي العجوز: «نحن لا نسمع شيئاً عن البلدان البعيدة». ثم يتدخّل مختلف المتفرّجين ويدلي أحدهم بالملاحظة التالية: «يستطيع هؤلاء الفييتناميون الكفاح لأنهم ليسوا غرباء في بلدهم، ولأنهم لا يعيشون على الهامش ولا يشعرون بالإهمال، ولأنهم يملكون هويتهم الخاصة ويعرفون أنهم يملكون هذه الهوية؛ كما أن قادتهم ليسوا عبارة عن دبابات، ونوافذهم ليست عبارة عن مدافع، وشرفاتهم ليست عبارة عن مراكز معلومات. لقد تعلّموا كيفية التحوّل وفهموا كيف يدور العالم من حولهم. معلّموهم ليسوا نصّابين، ومحطاتهم الإذاعية لا تبثّ الأكاذيب، وصحفهم ليست تافهة».

في تلك اللحظة، يقاطع أحد المتفرّجين الحديث بغضب قائلاً إن هرب أهل القرية كان يعني أيضاً هرب الجميع، وإن الجميع كانوا مسؤولين عن ذلك، وإنه إذا نظر في المرآة فسيرى العار الذي خلّفه قرار الهرب في داخله. عندئذٍ، يرحّب عدد من المتفرّجين بفكرة استكشاف انعكاس صورهم في المرآة، ويصرّون على أهمية رؤية أنفسهم قبل لوم الآخرين. فيقول أحدهم إن ما يراه هو شعب مهزوم. ويردف آخر إن الفرد يحتاج إلى التعمق في الأمور لرؤية ما وراء الهزيمة والنظر إلى كيان ذلك الشعب، مضيفاً أن ما نراه على ذلك المستوى العميق هو الفراغ، وصور ممحوّة، وأشباه ظلال بلا ملامح محددة: «هذا ما نحن عليه، مجرّد صورٍ تمّ محوها تحت شعار الحفاظ على المصلحة الوطنية. على مرّ السنوات، فقدنا ألسنتنا وآذاننا وعيوننا حرصاً على ما سُمّي المصلحة الوطنية. على مرّ السنوات، لطالما اعتُبر التشكيك في الأمور ورؤيتها بوضوح والإقدام على التفكير بمثابة جرائم تستحقّ العقاب مقابل مصلحة وطنية تمّ الدفاع عنها في السجون المظلمة. ماذا تبقّى من صورة مُحي منها اللسان والعينان والأذنان؟ لقد أصبحنا مجرّد ظلال شاحبة. العالم يدور من حولنا وكأنه سلسلة من الأحلام المزعجة ويتّخذ صورة مشوّشة ومظلمة. تاريخنا عبء علينا وأرضنا تُسحَب من تحت أقدامنا».

ولكن سرعان ما يحتجّ أحد الحضور قائلاً: «ومع ذلك، حتى لو فقدنا جميع ملامحنا الداخلية، كنا لا نزال قادرين على الشعور باقتراب الخطر، تماماً مثل الحيوانات في الغابة. لقد شعرنا بقدوم الخطر وأردنا فعلاً أن نواجهه ونتحمّل المسؤولية». ثم يسأل شخص آخر: «لكن ما نفع الرغبة في التصرّف إذا كنا قد

فقدنا جميع قدراتنا وملامحنا وهويتنا؟ ما نفع إرادتنا إذا كانت شخصيتنا تُعتبر مؤامرة في نظر المستأثرين بالحكم؟» كذلك، يعمد آخرون إلى استذكار يوم شن الهجوم، وكيف نزل الناس إلى الشوارع وقدّم الرجال والنساء ما يملكونه للوقوف في وجه الاعتداء. لكن سرعان ما أُعيد إرسالهم إلى منازلهم بعد أن قيل لهم إن الحرب لا تعنيهم. ويقول آخر: «لقد أخطأنا في طلب الأسلحة للقتال بدل المطالبة بعيوننا وألسنتنا وحقّنا في التفكير وحقّنا في الوجود بملامح محدّدة. وهكذا لم يبقَ منا سوى صور ممحوّة الملامح، مجرّدة من طاقاتها، مهزومة». في تلك اللحظة، يصدر أحد المسؤولين الجالسين في الصف الأمامي أوامره إلى عددٍ من رجاله بإغلاق المخارج واعتقال كلّ من تكلّم وحتى من لم ينطق بكلمة.

ما يعبّر عنه ونّوس على خشبة المسرح هنا هو الانزعاج العميق الذي شعرت به غالبية العرب غداة حرب ١٩٦٧، فقد غمر الناسَ شعورٌ بالذلّ والخيبة والغضب والخوف. نجح ونّوس، بصراحته وشفافيته اللتين لا مثيل لهما، في رصد انزعاج عام ناجم في المقام الأول، في رأيه، عن ممارسات الدولة القمعية، وقد تمثّل ذلك الانزعاج بالهزيمة العسكرية وبالانحطاط الثقافي والسخافة الفكرية واليأس الشخصي أيضاً. بحسب تحليله للوضع القائم، لا يمكن التغلّب على الخلل الثقافي، باعتباره أحد مؤشرات القمع السياسي، إلا من خلال النقد الثقافي الذي يمهّد الطريق بوتيرة بطيئة وتدريجية لنشوء صراع ديمقراطي. لقد كان يعتبر المسرح مكاناً مهمّاً لتوجيه النقد الثقافي والسياسي، وهو ما دفعه إلى تطوير مفهومه لـ «المسرح المسيَّس».

٢ ـ المسرح المسيَّس

من بين المشاغل الدائمة التي طبعت أعمال ونّوس الدرامية (١٩٤١ ـ ١٩٩٧) ـ التي تألفّت من ٢٤ مسرحية تقريباً ـ نذكر: القمع؛ الإخضاع من طريق العنف؛ الاستغلال؛ الكذب؛ الخداع؛ الغوغائية؛ فراغ المنحى الغنائي. وقد تُرجم عدد من تلك المسرحيات إلى لغات أجنبية، منها: الفرنسية والإنكليزية والإسبانية والإيطالية والألمانية والروسية والبولندية. على مدى أكثر من ثلاثة عقود، عمد الكاتب المسرحي السوري البارز إلى استنكار هذه الإساءات من جانب السلطة، وناضل في سبيل تمكين العرب وتحريرهم. درس ونّوس الصحافة في القاهرة، وزار فرنسا وألمانيا وروسيا لدراسة المسرح، وشارك في إخراج بعض مسرحياته التي عُرضت في جميع أنحاء الوطن العربي،

وأدّت في معظم الأحيان إلى إطلاق جدالات محتدمة جداً بسبب مضمونها وشكلها في آن. على صعيدٍ آخر، عمل ونّوس صحافياً وناقداً في دمشق وبيروت، وكتب عن المسرح والثقافة في العالمين العربي والأجنبي معاً.

في أوائل السبعينيات، كتب ونّوس **بيانات لمسرح عربي جديد**[٣]، حيث عبّر عن مفهومه لدور المسرح الجديد الذي أراد إنشاءه ولطبيعته. فالمسرح يشكّل بالنسبة إليه ظاهرة علائقية في المقام الأول، أي حواراً حياً وتفاعلاً مباشراً بين الممثّلين والمتفرّجين. إنها المساحة المميزة التي يتشارك فيها الطرفان لحظةً من التفكير النقدي على مستوى الوقائع الاجتماعية السياسية والتاريخية في حياتهم. وبحسب رأيه، يجب أن يطرح المسرح الجدّي الأسئلة الرئيسية التالية: إلى أي جمهور يتوجّه المسرح؟ ما هي الرسالة التي يريد المسرح توجيهها إلى هذا الجمهور؟ وما هي الطريقة التي يريد اعتمادها لنقل هذه الأمور؟ لا بدّ من البحث عن أجوبة لهذه الأسئلة بشكل مستمر، وهي ستتغير لا محالة مع تغير الوضع التاريخي. وتهدف هذه العلاقة المسرحية إلى منح الجمهور فرصة تأمّل الوقائع المتعلّقة ببيئته، وتطوير وعي نقدي حول مشاكله الأساسية، والمساهمة في شحن طاقاته لتغيير تلك الوقائع. كان الجمهور الأول الذي فكّر ونّوس في استهدافه هو عامّة الناس، لا نخبة المجتمع، وكان التغيير الذي نادى به ذا طبيعة تدريجية، وهو تغيير نحو الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. هكذا كان يفهم المسرح «المسيَّس» الذي دافع عنه في «البيانات»، ولكنه كان يصرّ على ضرورة عدم الخلط بينه وبين المسرح «السياسي» الذي يتمحور موضوعه ببساطة حول السياسة. أما المسرح «المسيَّس»، فهو لا يهدف إلى نشر وعي جاهز مسبقاً، ولا يسعى أيضاً إلى استبدال أيديولوجيا واحدة بأخرى، بل إلى خلق فرصة أمام الناس لتكوين نظرتهم النقدية الخاصة حول أكثر المسائل الاجتماعية والسياسية إلحاحاً. كما يعترف ونّوس بأنه ربما لم يلتزم بهذا المعيار في مسرحياته الخاصة، غير أنه يؤكّد أن الأمر يبقى في صُلب طموحاته. الهدف الأساسي هو تحريك العقليات والتشجيع على التغيير.

بالنسبة إلى ونّوس، يشكّل المسرح أولاً حدثاً اجتماعياً عامّاً أكثر من أي نشاط فني وفكري آخر. هو ليس مجرّد نصّ بسيط يمكن سرقته، لذا يُعتبر حسّاساً بنوعٍ خاص تجاه غياب الحريات. ففي الواقع، تُعتبر الديمقراطية وحرية

---

(٣) انظر «بيانات لمسرح عربي جديد،» في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥ ـ ٢٣٩.

الفكر عنصرين ضروريين للنقد العام والحوار اللذين يكوّنان مفهوم المسرح. وبالنسبة إليه، يشكّل الغياب الفاضح للديمقراطية في الوطن العربي أحد العوامل الرئيسية المسبِّبة لأزمة المسرح العربي، ويتمثّل هذا الأمر في غياب الجرأة في مواجهة المسائل الملحّة، وضعف أشكاله الفكرية والجمالية، وضعف الإنتاج بشكل عام. ويضيف أن تسارع الدراما الواقعية في الوطن العربي، أي توالي الأحداث الخطيرة بشكل مكثّف طوال النصف الثاني من القرن العشرين، هو أحد عوامل الأزمة أيضاً. فلم تترك سرعة هذه الأحداث ما يكفي من الوقت أو الفرص لاستغلالها وتأمّل آثارها وانعكاساتها. ومن بين العوامل الأخرى التي تطرح إشكالية أيضاً، يشير ونّوس إلى نوعية الثقافة الإعلامية التي تروّج لها الحكومات العربية من أجل تخدير أذواق الناس وقدراتهم على الانتقاد. من وجهة نظره، يجب إنشاء مسرح مسيَّس لمواجهة هذه العوائق العظيمة باعتباره فناً محرِّراً بعمقه الفكري وصدقه، وبالتزامه السياسي التصاعدي، وبنواحيه الجمالية المبتكرة، وبفاعليته في جذب جمهور معيّن وإثارة اهتمامه حول مسائل واقعية.

إن هذه الفاعلية هي التي تجعل المسرح أصيلاً، لا أصالة النص المعروض عليه. ولا يعني إنشاء مسرح عربي أصيل بالضرورة استخلاص النصوص من الإرث المتناقَل عبر الأجيال، أي التراث. صحيح أن ونّوس كان يستوحي المواضيع في مسرحياته من هذا الإرث، إلا أنه لم يكن يفعل ذلك لجعل عملية الرجوع إلى هذا الإرث غايةً بحدّ ذاتها. فقد كانت الطريقة التي يتمّ بها تناول المسائل ومعالجتها أهمّ من النص نفسه بالنسبة إليه. كذلك، لطالما كانت النصوص مفتوحة على تحليلات جديدة في ضوء الظروف التي تُفهَم وتُقدَّم فيها. في هذا الاتجاه، لا يشكّل الاقتباس من مسرحيات أجنبية بالضرورة عائقاً أمام المسرح الأصيل. وفي هذا السياق، يقول ونّوس في «**البيانات**» إن معظم المراجع في العالم تشمل عدداً معيّناً من عمليات الاقتباس. وبالتالي، بدل أن يحصر المسرح العربي نفسه في إطار التراث المعزول، عليه أن ينفتح على المسرح العالمي والثقافة العالمية. كذلك، يجب أن يكون المسرح الأصيل محلياً ولكن ليس بالمعنى الجغرافي حصراً أو بالضرورة. ليست قصّة المسرحية هي الأهم، إذ لم يكن الإغريق القدامى يشاهدون مسرحياتهم الشهيرة لاكتشاف مصير أخيل أو أغاممنون. كان ذلك المصير معروفاً أصلاً بالنسبة إليهم. مع صدور كلّ نسخة جديدة من تلك القصص، كانوا يشاهدونها للتأمّل في أهمية هذه القصص في حياتهم الخاصة. ويضيف ونّوس قائلاً لا جدوى من وضع

المسرح العربي في مواجهة المسرح الأوروبي؛ إذ ما من مسرح أوروبي موحّد، بل توجد مجموعة كاملة من التيارات والتقاليد المختلفة التي تنتمي إلى تواريخ اجتماعية وثقافية معينة، ولا يمكن أن تنجم أصالة المسرح العربي إلا عن أصالة المسائل التي يعالجها وفاعلية الأشكال التي يستعملها لجذب جمهوره. في هذا الإطار، لا يمكن أن يكون المسرح العربي إلا تجريبياً، لا بالمعنى الأوروبي الذي يقضي بتخطّي حدود المسرح الكلاسيكي والبرجوازي، بل بمعنى اللجوء إلى بحث دائم عن وسائل لإقامة تفاعل حقيقي مع الجمهور، وهو ما يكون موجوداً في الأغلب في عادات الشعب بحدّ ذاتها.

كانت هذه الفكرة وراء إطلاق **حفلة سمر من أجل ٥ حزيران**؛ موقع يقوم فيه الناس بمداخلات وتعليقات ومشاركات، كما يفعلون في حفلات السمر حيث تختلط الدردشة بالغناء. يُذكَر أن المسرحية مُنعت لفترة، ثم عُرضت في السودان (١٩٧٠)، ولبنان (١٩٧٠) وسورية (١٩٧١)، والعراق (١٩٧٢)، والجزائر (١٩٧٢). لاقت هذه المسرحية انطباعاً جيداً، غير أن ونّوس شعر بالخيبة لكونها لم تخلّف الأثر السياسي الذي كان يتوقّعه. فقد غادر الناس المكان كما كانوا يفعلون في أية مسرحية أخرى، ولم يحرّكهم العمل بالطريقة التي كان يتمناها. بعد عدّة سنوات، وفي الجزء الختامي من القسم المخصص لكتاباته التحليلية الخاصة بالمسرح، بعنوان «الحلم يتداعى»[٤]، صرّح بأنه تقبّل أخيراً أن المسرحية قد تبقى مجرّد مسرحية، لا ثورة، وأن الكلمات قد تبقى مجرّد كلمات. وبعد نكسة عام ١٩٦٧، راح يتساءل عن الأهمية التي لا تزال الكتابة تحتلّها. لقد أراد التمسّك بالإيمان بالكلمة المؤثّرة والمسرح الفعلي في إطار فن فاعل من شأنه إحداث التغييرات من خلال مواجهة الحقائق بصدق وعمق. عام ١٩٧١، أنتج مع المُخرج عمر أميرالاي فيلم **الحياة اليومية في قرية سورية**، الذي يرصد، كما يدلّ عنوانه، الحياة العادية للناس في قرية تقع في شمال شرق سورية. لكن السلطات السورية منعت عرضه فوراً.

٣ ـ «أنا الجنازة والمشيعون»

كانت خيبة ونّوس تزداد على مستوى فاعلية فنه والحقائق السياسية في

(٤) انظر: «مسرحية «الحلم يتداعى»،» في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٩.

الوطن العربي، وقد بلغت ذروتها عام ١٩٧٨ مع توقيع اتفاقية كامب ديفيد(٥)؛ فهو اعتبر الاتفاقية خيانة عظمى للقضية العربية على يد نظام عربي فاسد وديكتاتوري؛ نظام كان قد عزّز التجزئة والانقسام، والتخلّف، والفقر، والذلّ في الوطن العربي. خلال العام عينه، كتب في صحيفة **السفير** اللبنانية مقالة بعنوان «أنا الجنازة والمشيعون»:

تمضي الجنازة... بعض منّي في التابوت وبعضي الآخر يجرجر وراءه الأذيال. اضمحلّ العمر وأنا أحلم أن أقول «لا». أردت وأريد أن أقول «لا» للمواطن «نعم» للوطن السجن لتحديث وسائل التعذيب والتدجين للخطابة الرسمية لتأشيرات المرور العربية للتشرذم والتجزئة لاستفتاءات التسعة والتسعين فاصلة تسعة وتسعين بالمئة لخطط التنمية الدعائية للاحتفالات البالونية للحروب التي تدعم سلطة الشرطي للانتصارات التي تهدي لأمراء النفط زعامة العرب وتضاعف أرباح التجّار وتفضي إلى اتفاقيات كامب ديفيد...

أردت وأريد أن أقول «لا». وأبحث عن لساني فلا أجد إلا رغوة من الدم والرعب.

من لساني المقطوع بدأت الهزيمة وانطلقت الجنازة... من «لائي» المقموعة على امتداد الوطن العربي نفذ العدو والانفصال والفقر والجوع والسجن والجلاد والانهيار العربي المعاصر...

باختصار لولا «لائي» المصادرة والملجومة ما كان نصفي في التابوت ونصفي الآخر يجرجر وراءه الأذيال. ومصادرة «لائي» لم تجعلني الضحية والمتفرّج الجنازة والمشيع فقط بل ورّطتني بالتواطؤ...

... وفي هذه القائمة المواطن «لا» خطر أعظم من الخطر الإسرائيلي ومؤامرة أدهى من مؤامرات الإمبريالية...

... وإلى أن أستردّ «لائي» المقموعة ستظلّ الجنازة تمضي ونحن وراءها نجرجر الأذيال(٦).

---

(٥) بسبب معاهدة السلام هذه بين مصر وإسرائيل، انسحبت إسرائيل من سيناء، وغادرت مصر الوحدة الاستراتيجية للعرب، واتخذت طريقاً خاصاً وأسّست علاقات دبلوماسية مع إسرائيل.

(٦) انظر: سعد الله ونّوس، «أنا الجنازة والمشيعون،» في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٤٠ ـ ٤٤٣.

بعد ذلك، أنتج ونّوس أعمالاً قليلة طوال عدة سنوات. لقد طال صمته حتى منتصف الثمانينات. وفي المقابلة التي صوّرها عمر أميرالاي، عام ١٩٩٧، في أثناء وجود ونّوس في المستشفى وخلال المرحلة الأخيرة من علاج السرطان الذي كان يتلقّاه طوال سنوات سبقت وفاته في ذلك العام، تحدّث الكاتب المسرحي المريض، بكلمات واعية وصادقة، عن تفكيره في الانتحار خلال تلك السنوات من حياته، بعد اتفاقية كامب ديفيد (في أوائل الثمانينيات)، بعد أن شاهد جميع أحلامه ومشاريعه تتداعى[٧]. قبل عشر سنوات، وفي مقابلة أُجريت عام ١٩٨٦، شرح ونّوس كيف قادته هذه الأزمة الحادّة في نهاية المطاف إلى التعمّق في استكشاف الذات واستئناف نضاله في سبيل الحقّ والحرية[٨]، بتواضع أكبر ولكن بعزمٍ أكبر أيضاً. وأضاف قائلاً إن هذا النضال قد يبدو أقلّ طموحاً من السعي إلى ترسيخ وحدة الوطن العربي، وإنشاء دولة معاصرة، وتحرير فلسطين، وتحقيق الاشتراكية، ولكنه على المدى الطويل أكثر إلحاحاً وأهمية: إنه نضال في سبيل التنوير الفكري. لا بدّ من إعادة النظر في مكانة الثقافة في المجتمع. في الواقع، تحتاج الثقافة إلى التحرر من السياسة المحدودة، وذلك من دون التحوّل إلى مصدر ترفيهي تافه ينحصر في إطار نخبة المجتمع، أو إلى نشاطٍ سخيفٍ خاصٍّ بالجماهير. يجب أن تكون الثقافة مجالاً مرموقاً للتنوير والتفكير النقدي. عام ١٩٩٦، طُلب إليه صوغ خطاب في مناسبة «يوم المسرح العالمي» الذي يُنظَّم منذ العام ١٩٦٢ من جانب معهد المسرح الدولي التابع لليونسكو، وأطلق عليه اسم «الجوع إلى الحوار»[٩]. في هذا الخطاب، دعا ونّوس إلى إقامة حوارٍ بين الأفراد والجماعات، كما فعل طوال العقود الثلاثة الماضية، وأصرّ مجدداً على الحاجة إلى الديمقراطية والتعدّدية. وفي هذا السياق، قال إن الحوار يمكن أن يبدأ من المسرح، حيث قد يحصل على عدة مستويات، بين الممثّلين والمتفرّجين مثلاً، وبين المسرح والمدينة، وبين المتفرّجين أنفسهم. لكن لطالما خشي ونّوس من واقع أن الناس، بمن فيهم هو نفسه، كانوا يخضعون طوال حياتهم للأنظمة الديكتاتورية إلى حدّ أنهم تحوّلوا إلى ديكتاتوريين صغار يسعون وراء المديح والتهليل؛ أشخاص متعصّبين يسدّون آذانهم على مطالب الآخرين. كما شدّد

(٧) تُدعى هذه المقابلة «وهناك أشياء كثيرة كان يُمكن أن يتحدّث المرء عنها» (١٩٩٧).

(٨) يمكننا إيجاد مقابلة ١٩٨٦ «حول الصمت. . . ومسؤولية المثقّفين» في: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٤٧ ـ ٤٦٠.

(٩) انظر خطاب بعنوان «الجوع إلى الحوار»، في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩-٤٤.

ونّوس على أهمية إدراك هذه النزعة الداخلية نحو تلقّف العروض الأحادية الاستبدادية والتغلّب عليها. بحسب قوله، «إننا محكومون بالأمل. وما يحدث اليوم لا يمكن أن يكون نهاية التاريخ».

٤ ـ عودة التطرّق إلى النهضة

سرعان ما بات النضال في وجه اليأس والتخاذل من أبرز مهمّات ونّوس الوجودية والسياسية الأكثر إلحاحاً. وكان الجوهر الفكري لذلك النضال يكمن في الحاجة إلى جعل التنوير أمراً ممكناً وقابلاً للاستمرار، على الرغم من العوائق الاجتماعية والسياسية وفي ظلّ وضع تاريخي بالغ الصعوبة. لقد بُذلت جهود هائلة لتحقيق التنوير طوال قرنٍ كامل تقريباً منذ النهضة الأولى. لكن لم يتبقَّ شيء، على ما يبدو، من ذلك الزخم في أواخر القرن العشرين. فما الذي تبقّى إذاً من ذلك الإرث الخاص بالتفكير النقدي في العقود الأخيرة من القرن العشرين؟ وما الذي حال دون ازدهار ذلك الإرث؟ ولماذا وقع الفكر العربي المعاصر في فخّ التكرار، مع إثارة التساؤلات عينها التي طرحها في بداية النهضة، لكن هذه المرّة في ظلّ هامشٍ أضيق من الحرية والوضوح؟ ولماذا يشعر المفكّرون العرب المعاصرون بأنهم عاجزون عن الاتكّال على ذلك الإرث وتطويره؟ ولماذا يتحلّون بانطباع دائم بضرورة البدء من الصفر في ظلّ غياب كامل لأي إرث نقدي تراكمي؟

منذ منتصف الثمانينيات، ركّز ونّوس في معظم كتاباته على هذه الأسئلة. وقام في العام ١٩٩٠، بالتعاون مع عبد الرحمن منيف وفيصل درّاج وجابر عصفور، بإطلاق نشرة دورية مخصّصة لدراسة تلك النهضة بشكل متجدّد، بعنوان **قضايا وشهادات**(١٠). وبحسب ما ذُكر في مقدّمة العدد الأول، لم تكن

---

(١٠) فيصل درّاج ناقد أدبي فلسطيني، وجابر عصفور ناقد أدبي مصري، وعبد الرحمن منيف (١٩٣٣ ـ ٢٠٠٤) روائي سعودي ـ عراقي ومفكّر ناقد، اضطرّ إلى الهرب من بلديه الاثنين (السعودية ومن ثمّ العراق) بسبب أفكاره. ويُعتبر هو أيضاً ناقداً بارزاً في الثقافة والسياسات العربية. انظر: عبد الرحمن منيف، **مدن الملح**، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٩)، و Abdelrahman Munif, *Cities of Salt*, translated by Peter Theroux (New York: Vintage, 1987).

يصف عبد الرحمن التحوّلات الاجتماعية والسياسية في مدن الخليج منذ بداية الازدهار النفطي المصحوب بالتدخلات الغربية وصراعات بين القوى المحلية. وإلى جانب رواياته التاريخية حول العراق ومناطق أخرى في العالم العربي، نشر عام ١٩٧٥ رواية أصبحت من معالم أدب السجون، انظر: عبد الرحمن منيف، **شرق المتوسّط** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥). وصار الكتاب صرخة تمرّد ضدّ السجن والتعذيب السياسي في العالم العربي. =

تلك النشرة تهدف إلى تغطية الإفلاس الفكري الراهن ببعض الشخصيات الرمزية القليلة التي طبعت تلك الفترة، ولا إلى الانغماس في مشاعر تعويضية من الحنين، بل إلى تجديد التواصل مع إرث فكري كان قد أصبح أهم من أي وقت مضى. كانت النشرة تسعى إلى الدخول في حوار فكري عميق بشأن أهمية ذلك الإرث، والانطلاق في رحلة بحثٍ عن أسباب الانقطاع الذي منع تطوّره بكلّ زخم، لكن سرعان ما توقّف صدور النشرة بعد العدد السابع بسبب تدهور صحّة ونّوس في منتصف التسعينيات.

كتب ونّوس في النشرة عن رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وطه حسين وسيد قطب، وحلّل بنية النفوذ في الحكومات التي تلت عهد الاستقلال، وقد أهدرت هذه الحكومات، في رأيه، فرصة ازدهار إرثها. وما يلفته في فكر الطهطاوي هو تركيزه على التغيير والتطوّر، استناداً إلى النموذج الفرنسي الذي شاهده طوال إقامته في باريس، بين عامي ١٨٢٦ و١٨٣١، بصفته إماماً وواعظاً ومرشداً للبعثة الطلابية التي أرسلها محمد علي، حاكم مصر في تلك الحقبة. وفي هذا الإطار، يقول ونّوس إن عقله كان يخلو من النزعات الجدلية والدفاعية. لقد كان متشوّقاً لفهم المبادئ الأساسية التي أدّت إلى التطوّر الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي في أوروبا عموماً وفرنسا خصوصاً. لقد كان الطهطاوي مندهشاً من مبادئ القانون والمنطق والحرية والوطنية، التي أنشأت وطناً يضمن الحقوق ويحمي الحريات. هو لاحظ الرابط القائم بين الأنظمة المعرفية والسياسية في ذلك الوطن، وفهم الحاجة إلى استعارة الأمرين معاً. كما أنه كان يدرك جيداً ردّة فعل المحافظين في بلده الأم مصر، فتناول مخاوفهم من دون هدر كلّ طاقته في التجادل معهم. وبحسب ونّوس، عمد الطهطاوي، الذي كان بنفسه شيخاً، إلى قراءة النصوص المقدّسة

= وبعد ستة عشر عاماً، في ١٩٩١، أعاد النظر في الأسلوب، وكتب رواية مفصّلة أكثر هي **الآن. . . هنا أو شرق المتوسّط مرةً أخرى** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢). لكن الكاتب السوري لؤي حسين قام في كتابه المستوحى من خبرته في السجن والتعذيب، بنقد كتاب منيف عام ١٩٩١ بسبب إعطائه السجن السياسي نظرة رومانسية بعض الشيء، مصوّراً إياه كتضحية مؤلمة من أجل الوطن. انظر: لؤي حسين، **الفقد: حكايات من ذاكرة متخيلة لسجين حقيقي** (دمشق: دار البتراء، ٢٠٠٦). فبالنسبة إلى حسين، لا يجوز إظهار خبرة السجن على أنها تنتمي إلى ثقافة التضحية، لأنها في الحقيقة تمثيل لثقافة الموت والانتحار. ماذا بقي في بلد تتم فيه التضحية بالشباب لمصلحة مضطهِدين مستبدّين؟ يسأل حسين. ويمكنكم إيجاد ملفٍّ كامل عن منيف، ويتضمّن سيرته الذاتية والمراجع، إلى جانب مقالاته النقدية في: Sonja Mejcher-Atassi, ed., «Writing as a Tool for Change: ‘Abd al-Rahman Munif Remembered,» *MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, vol. 7 (Spring 2007), <http://web.mit.edu/CIS/www/mitejmes/intro.htm>.

في ضوء النماذج التقدمّية التي عايشها في الخارج، وحرص على جعل المفاهيم الدينية تتناسب مع هذه النماذج بدل فعل العكس. كما دعا إلى ضمان التعليم للجميع، بما في ذلك الفتيات الصغيرات والنساء، والعلمانيون ورجال الدين وعلماء الدين على حد سواء. من وجهة نظره، لا يُعتبر التعليم الديني في دولة معاصرة أمراً كافياً لتوعية المواطنين فكرياً، لأن القوانين السائدة في دولة مماثلة لا يمكن أن ترتكز جميعها على الاجتهادات الدينية. كذلك، لاحظ أهمية التعليم في تغيير المجتمع وفي الوصول إلى نظام سياسي تمثيلي معاصر. لكن ما أدهش ونّوس كان الهدوء الذي تقبّل به الطهطاوي النموذج الأجنبي المتقدّم، والحرية التي تمتّع بها في طريقة تفكيره ومناداته بالتغيير، وهي خصائص تتلاشى مع الوقت، وتحديداً مع اقتراب حقبة ما بعد الاستقلال. يحدد ونّوس ثلاثة أسباب تفسّر سلوك الطهطاوي الذي ينمّ عن ثقة كبيرة:

الأول انتماؤه إلى قيادة محمد علي، الذي كان مصرّاً على تحديث مصر ـ ولاسيما في القطاعين الإداري والعسكري ـ وقد أدّت عملية التحديث هذه بلا شك إلى إحداث تغييرات في القطاعات الأخرى، بما في ذلك القطاع الثقافي.

الثاني واقع أن محمد علي أخضع الجماعات والمؤسسات الدينية المحافظة من خلال مصادرة أملاكهم وتهميش قواهم.

الثالث واقع أن الاعتداء الاستعماري الأوروبي لم يكن قد توسّع بعدُ في المنطقة، وبالتالي لم يكن قد ولّد بعدُ، في رأي ونّوس، ارتباكاً كبيراً وشكوكاً كثيرة بشأن صحّة وشرعية مشروع التحديث وشرعيته.

في أعمال الإصلاحي التونسي خير الدين التونسي، الذي يعود إلى فترة الستينيات من القرن التاسع عشر، يعبّر ونّوس عن تقديره للتحذير المبكر والصريح من فصل أوروبا المنطق والعلم والصناعة عن أوروبا الاستهلاكية. حتى في تلك الحقبة، لاحظ التونسي خطر رفض أوروبا الأولى باسم الحفاظ على الهوية والدِّين، وقبول أوروبا الثانية بهدف تحديث جوانب الحياة الخارجية[١١]

---

(١١) إنه لأمر مثير للاهتمام أن هذا الانقسام الداخلي/ الخارجي موجود في كثير من مشاهد ما بعد الاستعمار: فالداخلي هو فضاء الأصالة والتراث والأنوثة، أمّا الخارجي فيرتبط بالتكنولوجيا الغربية والتقليد والرجولة. انظر: Partha Chatterjee, «The Nationalist Resolution of the Women's Question,» in: Kumkum Sangari and Sudesh Vaid, eds., *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990).

في الواقع، سيؤدّي فعل أي من الأمرين، في رأي ونّوس، إلى أسوأ نوع من التبعية والتخلّف، إذ سيقود ذلك إلى وضع اقتصادي يشوبه الخنوع، وإلى حرمان المنطقة من مبادئ المنطق والحرية التي تُعتبر ضرورية لتحقيق التطوّر، وذلك بسبب المنطق الدفاعي الخاطئ الذي يطغى على الاهتمام بالخصوصية الثقافية إلى درجة الهوس. ويضيف ونّوس أن مخاوف التونسي كانت مبرّرة على نحوٍ متزايد، لسوء الحظ، وتحديداً تحت أنظمة الحكم ما بعد الاستقلال. من وجهة نظره، فهم كلٌّ من الطهطاوي والتونسي أن مبادئ الحداثة الأوروبية لم تصطدم بالهويات العربية، بل بمصالح النخب الحاكمة. لقد عوّضت تلك النخب عن لاشرعيتها الشعبية وعدم كفاءتها السياسية بالخنوع السياسي والاقتصادي للقوى الأجنبية، وقد ستّرت على أفعالها من خلال الترويج لأيديولوجيا الأصالة الوطنية والدينية. لقد وفّر الفكر السلفي بحدّ ذاته تبريراً أكثر خطورة للتبعية الاقتصادية والقمع السياسي، من خلال الإصرار على الاستعارة الانتقائية من الغرب بناءً على التمييز بين النقل التكنولوجي المقبول والتبادل الثقافي المرفوض تحت شعار استعادة نقاء الجذور الدينية.

بالنسبة إلى ونّوس، كان ملاحَظاً أيضاً في أفكار الطهطاوي والتونسي مدى تجذّرهما في الوقائع التاريخية التي طبعت زمنهما. في الواقع، وجّهت أفكارهما المنحى الثقافي كما السياسي، والمنحى الفكري والتاريخي أيضاً. يُذكَر أن هذين المفكّرين انخرطا في مجتمعيهما ولم يبقيا على الهامش مثل المفكّرين في أواخر القرن العشرين. ويمكن قول الأمر نفسه عن روّاد المسرح العربي في عصر النهضة مثل مارون نقّاش (من ١٨١٦ ـ ١٨١٧ إلى ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥) ويعقوب صنّوع (١٨٣٩ ـ ١٩١٢). في رأي ونّوس، كان لمسرحيات هؤلاء الروّاد أثر أكبر في جماهيرهم، على الرغم من ارتفاع معدّل الأمية مقارنةً بالزمن الراهن، لأنهم كانوا أكثر وضوحاً في معالجة مخاوف مجتمعاتهم. وها هم اليوم يتعرّضون للانتقاد لأنهم أقدموا على اقتباس واسع، بل شوّهوا أعمالاً مستوحاة من المراجع العالمية عبر توسيع هامش حرياتهم واستعمالها لأغراضهم الشخصية[١٢] ومع ذلك، يرى ونّوس أن المسرح في زمنهم كان أكثر فاعلية لأنه لم يكن نشاطاً فكرياً أو حتى

(١٢) ولإعادة النظر في نزعة التكييف الحرّ في الأدب المصري للنهضة، انظر: Samah Selim, «The Nahda, Popular Fiction, and the Politics of Translation,» *MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, vol. 4 (Fall 2004), pp. 74-89.

أكاديمياً منفصلاً، بل كان نشاطاً اجتماعياً وسياسياً في المقام الأول.

غالباً ما تشير محاولات تفسير فشل مشروع التنوير في عصر النهضة إلى غياب التعمّق فيه، وابتعاده ذي النزعة الأوروبية عن بيئته، وأساسه المعرفي الهشّ، وانحصاره ضمن فئة اجتماعية عليا معيّنة. فبدل حصر الموضوع ضمن النطاق الفكري، يؤكد ونّوس ضرورة البحث عن الأجوبة في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية. بعد موت محمد علي ووصول عبد الحميد إلى العرش العثماني، توقّفت عملية العصرنة في مصر، فغرقت البلاد في ديون خارجية هائلة، واستعاد السلفيون السلطة والنفوذ. والأهم من ذلك هو أن الاستعمار بدأ يفكّك، لا البنى الاجتماعية والاقتصادية في المنطقة فحسب، بل المعرفة والوعي اللذين تحلّى بهما مفكّرو النهضة أيضاً. كما أدّت الاعتداءات الاستعمارية إلى إطلاق الأحكام المسبقة بشأن النموذج الأوروبي للتنوير الفكري، وخلق الالتباسات والشكوك في ما يخصّ مشروع النهضة كاملاً. وقد لاحظ العلمانيون والمفكّرون الإسلاميون المتنورون معاً أن اقتراحاتهم وقعت في فخّ ازدواجية المعايير التابعة لأوروبا، التي قامت في الوقت عينه بقيادة مسيرة نشر مبادئ التنوير الفكري في العالم من جهة، وبقيادة الحروب الاستعمارية من جهة أخرى. وأدّى هذا الارتباك إلى تقوية ردود فعل المحافظين. كذلك، أدّت الاعتداءات الاستعمارية إلى طمس إشكالية عصر النهضة أكثر من خلال تحديد شروط المواجهة ـ أوروبا المسيحية ضدّ الشرق المسلم ـ في زمنٍ لم تكن فيه المسيحية بأي شكل الحافز الأول وراء نشوء أوروبا الاستعمارية، حتّى أن العرب أنفسهم، والسلفيين على وجه الخصوص، اقتبسوا تلك الشروط الاستعمارية التي كانت تُستعمَل حينها لإعادة تحديد إشكالية النهضة على مستوى الجديد والقديم من جهة، والمتديّن والعلماني من جهة أخرى.

على الرغم من هذا الارتباك، تابع بعض المفكّرين مشروع النهضة. ومن وجهة نظر ونّوس، تُعتبر أعمال طه حسين من أبرز إنجازات التنوير الفكري، لذا عمد إلى تلخيص أهم خصائص إنجاز طه حسين في خمس نقاط:

أولاً، قام طه حسين، من خلال إجراء دراسة نقدية للتقاليد الأدبية وتحليل عدد من أكثر القناعات رسوخاً، بتجريد التراث من صفة القدسية، ونقله من المجال الماورائي والدِّيني إلى المجال التاريخي. ومن خلال الكشف عن الحجج التي لا يمكن إثباتها وهي تدعم وجود الشعر قبل الإسلام، كما تمّ

افتراض الأمر حتى ذلك الحين، قام بالتشكيك في ما هو مقدّس وإعادة النظر في الأمور المطلقة، ذاكراً على وجه الخصوص أن عدداً كبيراً من الحجج التي كان يحلّلها وُجدت في القرآن الكريم. بالنسبة إليه، كانت جميع الموروثات، بما في ذلك القرآن الكريم، قابلة للتحليل الحرّ ضمن العقل النقدي، وعرضة للتحوّل إلى موضوع جدل مفتوح. وبحسب ونّوس، لا أحد اليوم يتحلّى بالحرية والجرأة لطرح نقدٍ مماثل في العلن؛

ثانياً، واجه طه حسين المؤسسات الدينية ونزعتها المحافِظة، فانتقد النظام التعليمي البالي والمحدود في الأزهر، كما انتقد الجهل الفادح الذي يطبع علماء الإسلام التقليديين. هو كان يعتقد أن الدِّين أصبح أداة إرهاب في أيدي السلطة، ودافع بوضوح عن فصل الدِّين عن الدولة؛

ثالثاً، كان طه حسين يؤمن بوحدة الثقافة الإنسانية، وهي وحدة لا تنكر خصوصيات الثقافات الفردية. كما أنه يعترف بحجم تأثير الإغريق والرومان في الثقافتين المصرية والعربية. كان يؤمن بوحدة المنطق الإنساني، وكانت أوروبا التي يريد تبنّيها هي «أوروبا المتنوّرة»؛

رابعاً، اعتبر طه حسين أن مشروعه بشأن التنوير كان يتطلّب أساساً اجتماعياً وسياسياً لا يمكن تحقيقه من دونه. بالنسبة إليه، كان واضحاً أن من غير الممكن أن يوجد أية عقلانية أو علم من دون حرية، ولا وجود للحرية من دون علمانية، ولا وجود للعلمانية من دون دولة حديثة ومن دون التعليم العام والديمقراطية؛

خامساً وأخيراً، طبّق طه حسين ما كان يؤمن به، ونفّذ مشروعه على قدر المستطاع بصفته وزيراً للمعارف وفي جميع المناصب التي تبوّأها في حياته.

وفي الإطار عينه، لا عجب أن لا يستطيع هذا الرجل قبول ثورة ١٩٥٢ التي أوصلت جمال عبد الناصر إلى السلطة في مصر. منذ ذلك الحين، تمّ تهميش طه حسين وتوقّف مشروعه بدل أن يزدهر. وكان المحافظون في تلك الفترة قد نعتوه بصفة المفكّر الإقطاعي، فيما رفض المفكّرون التقدّميون تبنّي مشروعه، مفضّلين شعور الاطمئنان الذي توفّره الأجوبة الحاضرة التي تقدّمها الأيديولوجيا السطحية. وعلى الرغم من إنجازات ثورة ١٩٥٢، يرى ونّوس أنها فتحت المجال أمام الإخفاقات التي تلتها، عبر حرمان الناس من حقوقهم في التصويت، ومصادرة العمل السياسي، وتبنّي فكرٍ توفيقي أدّى إلى تجنب وقوع أية مواجهة فعلية وجذرية مع الأيديولوجيا.

بحسب رأي ونّوس، ربما لم يترك لنا مفكّرو النهضة أجوبة نهائية وكاملة، غير أن شجاعتهم في طرح التساؤلات الجوهرية، وحريتهم في البحث عن الأجوبة، ورسوخ عملهم الفكري في الوقائع الاجتماعية والسياسية السائدة في زمنهم، يجب أن تبقى بالنسبة إلينا مصادر وحي قيّمة. وإذا كان الاستعمار هو الظاهرة التي أحبطت جهود تحقيق التنوير الفكري في بداية القرن العشرين، فإن الدولة في حقبة ما بعد الاستقلال كانت هي العامل الذي قضى على تلك الجهود عينها، وبقوّةٍ أكبر، خلال النصف الثاني من القرن العشرين. ويؤكّد ونّوس أهمية تحليل بنية السلطة العائدة إلى أنظمة الحكم البرجوازية الصغيرة الأفق، التي سادت في هذه الحقبة، لأن هذه البنية هي التي أثّرت في مسار نشاط التنوير السابق، وخنقت الفكر النقدي عبر القمع السياسي. لقد فشلت دولة ما بعد الاستقلال في تحقيق العصرنة بأية طريقة واقعية، وفي الدفاع بفاعلية عن القضايا الوطنية، وفي تعزيز الازدهار الصحّي والعادل، وفي ضمان الحرية والكرامة لمواطنيها. كما وظّفت هذه الدولة المسائل الثقافية لصالح حاجاتها إلى القوّة عبر اختلاق إشكاليات مزيَّفة كتلك المتعلّقة بـ «الأصالة في مقابل العصرنة». كذلك، أقدمت على قيادة نزعة تروّج لأصالة أيديولوجية وسطحية، في الوقت الذي أصبحت تابعة للغرب اقتصادياً.

بالإضافة إلى جميع تلك الإخفاقات الآنف ذكرها وإخفاقات أخرى متعلّقة بها على المستويين العسكري والسياسي في النصف الثاني من القرن العشرين، تمّ القضاء على الثورات المتعدّدة التي حصلت بفعل الضغوطات الاستعمارية والاستعمارية الجديدة والصهيونية. ونظراً إلى هذا العدد الكبير من الهزائم، يُعتبر الهروب من الواقع، سواء على شكل التعلّق الوهمي بماضٍ ذهبي ومثالي أو على شكل توقّع مؤكّد بحلول مستقبلٍ مجيد محدَّد مسبقاً، مصدر إغراء كبير وفي الوقت عينه هزيمةً كبرى، بحسب رأي ونّوس. وهذه هي الهزيمة الكبرى التي يدعو مفكرو أواخر القرن العشرين إلى تجنّبها؛ إذ يجب ألا يتحوّل إدراك الهزيمة إلى وعي مهزوم، بحسب تعبير المفكّر الماركسي السوري ياسين الحافظ (١٩٣٠ ـ ١٩٧٨)[١٣]، وحتى لو كان النضال بلا جدوى بسبب

(١٣) انظر: ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجية المهزومة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩؛ دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٧)، وأخيراً تمّت إعادة طبعه ضمن الأعمال الكاملة، في: ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

الظروف الراهنة، فإن على المفكّرين أن يتابعوا مهمّة التفكير النقدي في الواقع، والتفكير انطلاقاً من داخل التاريخ. يشكّل الوعي والتفكير التاريخي بالنسبة إلى ونّوس أحد أهم أشكال التفكير النقدي الضروري لتحقيق التنوير الفكري، وهو ما يفسّر بالتالي إعجابه بأعمال قسطنطين زريق وعبد الله العروي التي سنتطرّق إليها لاحقاً في هذا الفصل.

على صعيد آخر، يقول ونّوس إن نطاق اليأس والذلّ كان كبيراً إلى حدّ أنه لا تسهل مقاومة الرجوع إلى التراث الذي يُستعمَل كتعويذة، ولا الصمود في وجه جاذبية إسلام أسطوري غير متأثّر بالتقلّبات التاريخية الملموسة. ففي الواقع، يعتمد الفكر الإسلامي على هذه الحاجة الماسّة إلى الهروب من الواقع للاستمرار. وفي هذا الإطار، يشكّل فكر سيد قطب تجسيداً وافياً لفكر غير تاريخي، بحسب رأي ونّوس. فمصير الإسلام، برؤيته الدورية للتاريخ، هو أن يستعيد القوة من أجل خدمة الإنسانية، وأن يحدّد أسس الحكم الديني. ومن خلال تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا مبهمة وغير تاريخية، ستؤدّي هذه الرؤية إلى توليد فقر روحي، وتغذية الصراعات الدينية والطائفية، ونشر منطق القوّة والقمع، والتسبّب في تراجع العقل، وفرض «الحقيقة المطلقة» بدل فتح المجال أمام الحوار والتسامح. ومن وجهة نظر ونّوس، ظهرت صحّة هذا التقييم عبر سلوكيات الجماعات الإسلامية من الثمانينيات والتسعينيات. ولا شك في أن ظهور جماعات مماثلة يشكّل ظاهرة معقّدة تحتاج إلى التحليل من زوايا مختلفة، لكن الأمر الوحيد المؤكّد هو أنها قمعية بقدر الأنظمة القمعية التي تريد الحلول مكانها. كما أنها تشكّل بعدة طرق ردّة فعل على هذه الأنظمة الاستبدادية ونتاجاً لها، غير أن ما تعرضه هو مجرّد شكل آخر من أشكال القمع، ولكنه في هذه الحالة يُفرَض باسم الله. غير أن هذه النزعة الإسلامية النضالية تخفي مشاكل المجتمع الحقيقية وتفتح المجال أمام تزايد التبعية، أولاً من خلال توسيع الفجوة القائمة بين الثقافة الداخلية والأصالة الدينية من جهة، وبين النزعة الغربية الاستهلاكية الخارجية ونقل التقنيات التكنولوجية من جهة أخرى؛ وثانياً من خلال إعطاء الأولوية لمهمّة ارتداد الإخوة المسلمين وإصلاحهم ـ وهي أولوية تناسب جيداً أجندة القوى الأجنبية الاستغلالية. نتيجةً لذلك، قد تؤدي هذه الثورة الإسلامية حصراً إلى تقوية بنية السلطة التابعة للأنظمة التي تريد محاربتها والحلول مكانها، لأن ما تعرضه هو فعلياً تعزيز القمع والتبعية وتضييق آفاق التفكير. وفي هذا السياق، يقول ونّوس إن من

الخطأ الاعتقاد بأن هذا النوع من التفكير الرجعي قد يتلاشى تلقائياً بعد أن يصبح بالياً، وأن معالم بنية السلطة البرجوازية الصغيرة الأفق ستكون مجرّد تغيرات وانحرافات عابرة. اليوم أكثر من أي وقت مضى، يجب مواجهة هذا النوع من التفكير وهذا النمط من ممارسة السلطة.

مقابل هذا التفكير الإسلامي الرجعي، يشدّد ونّوس على قناعته بأن المستقبل لا يمكن إيجاده في الماضي، وأن على العرب إعادة الاندماج مع سائر البشر ومع التاريخ العالمي والثقافة العالمية. كما استنتج ونّوس، في تحليلاته للنصف الثاني من القرن العشرين، أن مشكلة التنوير الفكري في الوطن العربي ليست ثقافية بل سياسية؛ إذ يشكّل العنصر الثقافي أحد جوانب مشكلة وطنية أشمل ناجمة عن القمع السياسي ـ وهو قمع أدّى إلى محو الوجوه والناس، كما عبّر عن الأمر في مسرحيته عام ١٩٦٧. أصرّ ونّوس، طوال حياته، على أهمية الاعتراف بالقمع السياسي باعتباره مشكلة جوهرية في المجتمعات العربية، لذا كثّف حملاته التي تدعو إلى النضال في سبيل الديمقراطية لكونها أساساً ضرورياً للتنوير الفكري. كما سبق أن رأينا، بدأ فهم جذور هذا الخلل الحاصل على أنه مشكلة سياسية ناجمة عن القمع، مع ظهور الأفكار المعاصرة الأولى حول الرجعية والتطوّر، وحول الانحدار والتجدّد. ومع الغزو الاستعماري للمنطقة، ومن ثمّ تأسيس الدول المستقلّة حديثاً، بدا أن التركيز على العدالة السياسية المحلية قد تمّ استبداله بحملة تحثّ على ترسيخ الأصالة الثقافية وتلحّ على إقامة دولة وأمّة تطغى عليهما نزعة ديكتاتورية وإرادوية. عندما تلاشت الأوهام المتعلّقة بدول وحكومات ما بعد الاستقلال، عاد القلق بشأن العدل السياسي والديمقراطية إلى الواجهة، ولكن بقوّة وعزم أكبر هذه المرّة. وفي حين طغت على فترة السبعينيات والثمانينيات هواجس ثقافية بشأن التراث والأصالة، شهدت حقبة التسعينيات تزايد القلق على المستوى السياسي.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن المفكّرين في الوطن العربي قاموا، طوال قرنين تقريباً، بفهم مركزية الحرية السياسية والدفاع عنها بحدّة متفاوتة نسبةً إلى عملية تمكين مجتمعاتهم المتعددة الأوجه. خلال حقبة ما بعد الاستعمار، حاول عدد كبير من المفكّرين العرب فهْم الطريقة التي اعتمدتها بنى السلطة في ما بعد الاستقلال لمصادرة هذه الحرية. لطالما كان نضالهم ـ الذي كانوا يخوضونه غالباً في ظروف خطِرة تهدد حياتهم ـ يهدف إلى استعادة تلك الحرية لصالحهم ولصالح

إخوتهم العرب. ويظهر تحوّل التركيز هذا من الهوية الثقافية إلى الديمقراطية في الأعمال والمناقشات التي أحللها في هذا الكتاب. يبدو أن نكسة عام ١٩٦٧ شكّلت التجربة الصادمة التي أرست الوقائع السياسية للحكومات في حقبة ما بعد الاستقلال، وقد تفاقمت هذه الصدمة بفعل تزايد الشعور بالإحباط في وجه تنامي قوى الهيمنة الغربية، وأقسى أشكال القمع المحلّي، وازدياد الأصولية النضالية. بالنسبة إلى الكثيرين، يقضي الشرط الأساسي لإيجاد مخرج من هذا المصير المشؤوم بتمكين الشعب من طريق إعادة تأهيل الحريات المدنية والسياسية. يقدّم عمل ونّوس خلفية شاملة وغنية عن أبرز المواضيع والمسائل التي شكّلت محور الانتقادات العربية المتزايدة، في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو المحور الذي تناول الحاجة إلى تجديد التنوير الفكري، وإعادة التفكير بمفهوم الأصالة، والانفتاح على العالم، وعودة التطرّق إلى النهضة، وإعادة تركيز الاهتمام على القمع السياسي، ومقاومة اليأس. لقد عبّر المفكّرون الأربعة الذين أناقش أعمالهم في ما يلي عن هذا النضال بأشكال مختلفة، وفقاً لاختلاف مجالاتهم ومزاجهم.

ثانياً: القومية الإنسانية والعقل النقدي: قسطنطين زريق

١ ـ المعركة من أجل الحضارة

يُعتبر قسطنطين زريق (١٩٠٩ ـ ٢٠٠٠) أحد أبرز المفكّرين الذين عبّروا بطريقةٍ نقدية عن الجوانب المعقّدة لعملية صوغ الهوية الثقافية؛ فقد كانت أعماله التي طبعت النصف الثاني من القرن العشرين تهدف إلى صوغ مفهوم عن القومية العربية، على أن يوسّع الآفاق الفكرية ويكون إنسانياً في طابعه، بدل أن يكون شوفينياً ودفاعياً مثل الأفكار الأيديولوجية القومية الكثيرة التي سادت في زمنه على المستوين العربي والإقليمي. كما شكّلت وجهات نظره مصدر إلهام بالنسبة إلى الحركة القومية العربية، وكوّنت مجموعة مميزة من الأفكار والمُثل التي لا تزال تمثّل اليوم بديلاً من تلك الأفكار الأيديولوجية. لقد كسب زريق الاحترام والتقدير حتى نهاية حياته بسبب صوابية تفكيره واستقامته الأخلاقية[١٤].

---

(١٤) للحصول على سيرة حياة زريق، انظر: عزيز العظمة، **قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٣). وفي عام ١٩٩٩ قبل وقت قصير من وفاة زريق، كرّمته منظّمة اليونسكو في المؤتمر الذي عُقد في بيروت حول أعماله.

وُلد زريق في دمشق عام ١٩٠٩، وتلقّى تدريباً في الرياضيات حين كان طالباً جامعياً في الجامعة الأميركية في بيروت، وحاز دكتوراه في التاريخ من جامعة شيكاغو. سرعان ما أصبح أستاذاً مهمّاً في التاريخ في الجامعة الأميركية في بيروت، وتولّى رئاستها مؤقتاً (acting president) طوال عدة سنوات. كذلك، شغل منصب المدير في الجامعة السورية في منتصف الخمسينيات، وأصبح رئيس جمعية الجامعات الدولية بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧٠. كما كان حتى عام ١٩٨٢عضواً مؤسساً لمؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت[١٥]. واحتلّ منصب وزيرٍ سوري مفوّض في العاصمة واشنطن، والمندوب السوري في الجمعية العامة ومجلس الأمن لدى الأمم المتحدة من عام ١٩٤٦ حتى عام ١٩٤٧. غير أنه كان يعتبر نفسه مربِّياً في المقام الأول، ويرى أن أهم مساهمة له على مستوى القومية العربية تكمن في المجال الأكاديمي. وتغطّي أعماله المنشورة، التي أُعيد طبعها عدة مرّات، فترةً زمنية تمتدّ على ستّين سنة. صدر كتابه الأول **الوعي القومي** عام ١٩٣٩، بينما نُشر كتابه الأخير **ما العمل؟** عام ١٩٩٨. ثم قام مركز دراسات الوحدة العربية بنشر أعماله الكاملة في بيروت، على أربعة أجزاء، عام ١٩٩٤[١٦]. وبحسب علمي، لم يُترجَم إلا عدد قليل جداً من أعماله إلى اللغات الأوروبية وغيرها، مع أن أعماله الكاملة تتضمّن بعض المقالات والخطابات التي كتبها زريق نفسه باللغة الإنكليزية[١٧] وتشمل كتاباته أفكاراً حول بعض الأحداث المهمّة في الوطن العربي، مثل النكبة، في إشارة إلى تأسيس دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ التي صاحبها تجريد الفلسطينيين من أملاكهم، وهزيمة الجيوش العربية على يد إسرائيل عام ١٩٦٧[١٨]، كما تتضمّن

(١٥) تمّ إنشاء مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت عام ١٩٦٣ كمركز للنشر والتحليل والبحث حول الشؤون الفلسطينية والصراع العربي - الإسرائيلي. يمكنكم الاطلاع عليها من خلال موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت، <http://palestine-studies.org>.

(١٦) قسطنطين زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤). وناقشت مركز دراسات الوحدة العربية نقاشاً أكثر تفصيلاً في الفصل الثالث.

(١٧) انظر: قسطنطين زريق، **معنى النكبة مجدداً** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧)، متوافر أيضاً باللغة الإنكليزية في: Constantine K. Zurayk, *The Meaning of the Disaster*, translated by B. Winder (Beirut: Khayat, 1956).

ولقراءة دراسات لذكرى زريق في اللغات الإنكليزية والفرنسية والعربية، انظر: هشام نشّابة، **دراسة فلسطينية: دراسات لذكرى قسطنطين زريق** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٨)، و George N. Atiyeh and Ibrahim M.Oweiss, *Arab Civilization: Challenges and Responses: Studies in Honor of Constantine K. Zurayk* (New York: New York University Press, 1988).

(١٨) زريق، «معنى النكبة،» ص ١٩٥ ـ ٢٦٠، و«معنى النكبة مجدداً،» ص ٩٨٩ ـ ١٠٣٥ في: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**.

كتاباته تعليقات حول مختلف الجدالات الفكرية في تلك الحقبة. سأركّز في ما يلي على اثنين من أبرز أعماله، أحدهما يتناول الحضارة بعنوان **في معركة الحضارة** (١٩٦٤)، والآخر يتطرّق إلى التاريخ بعنوان **نحن والتاريخ** (١٩٥٩)، لأن مفهومه للقومية العربية كان في معظمه يرتكز على أفكار مفصّلة بشأن الحضارة والتاريخ.

لكن قبل مناقشة هذه الأفكار، لا بدّ من الإشارة إلى الخصائص التي ميزت فكر زريق وكتاباته بشكل عام. في الواقع، نجح زريق في الجمع بين الحسّ الواقعي المبني على اهتمام دائم بالوقائع والمعطيات من جهة، والأمل المبني على الإيمان بقدرة الناس على مواجهة الحقائق وتغييرها من جهة أخرى. وكان ملاحَظاً في أعماله الصدق الفكري الواعي والمتواضع والجريء، المترافق مع حسٍّ عميق من التعاطف والالتزام. لقد تميزت نبرته بالبساطة والاعتدال بشكل دائم. ولم تكن نظرياته تتهرّب من حالات الألم واليأس والتوتر أو القلق، التي كانت تطغى على مواطنيه العرب، بل كانت تعالجها. فشكّل تحويل حالة القلق التي تشلّ الحياة إلى قوّة دافعة باتجاه تنشيط الفكر والأفعال؛ تحدياً حاول القيام به طوال مسيرته المهنية كمفكّر. ويركّز كتابه الأخير، الذي يتوجّه فيه إلى الجيل الجديد، على هذا التحدّي تحديداً. لقد كان مفكّراً عطوفاً ومحبّاً ينادي بالتسامح والانفتاح، ولكنه لم يكن يتقبّل من جهته الاستسلام، والتهرّب من الواقع، والتعصّب، والوضاعة. كما كان من أكثر الأشخاص وعياً بشأن جميع أشكال الاختزالية والحكم المطلق والحتمية، فكان يحرص دوماً على تذكير قرّائه بمدى تعقيد الظواهر الإنسانية. وكان فكره يرتكز على إيمان قوي بقدرة الكائن البشري على صنع التاريخ والحضارة من طريق الموارد المتوافرة في متناوله. تشكّل جميع هذه الخصائص بحدّ ذاتها الإرث الأخلاقي والفكري القيّم الذّي قدّمه زرق لتحديات التفكير في الحضارة والتاريخ.

بالنسبة إلى زريق، شكّلت القومية العربية في المقام الأول مشروعاً حضارياً، لا هوساً دفاعياً بحدود الهوية التي تحتاج إلى الحماية. وفي سبيل هذا المشروع، كان يجب أن تتحرّر القوى الحضارية التي يتمتّع بها الأفراد العرب والجماعات العربية من أجل تحقيق التطوّر والتحرّر والحياة المثمرة. لا تتعلّق دراسة «في معركة الحضارة» بالمعركة القائمة بين الحضارات، بل بالمعركة الحاصلة في سبيل الحضارة ـ ولا نعني بالحضارة هنا تلك المبنية على الاستهلاك أو التمجيد، بل الحضارة التي يجب كسبها وإنشاؤها بجهد الإنسان.

لم يتوانَ زريق في التشديد على الدور الحاسم الذي تؤدّيه حرية الاختيار والفعل عند الإنسان، أو مهاجمة جميع أشكال الحتمية الحضارية والتاريخية:

إن العوامل الأساسية في التبدّلات الحضارية هي في نظرنا عوامل إنسانية إرادية كسبية. ونحن نرى الحضارات تنشأ وتزدهر بقدر ما يبذل أبناؤها من جهد وسعي وتذوي وتنحلّ كلّما خفّ هذا السعي وانقطع. وبعبارة أخرى: إنا نشك بكل تعليل ينفي حرية الإنسان ـ فرداً أو مجموعاً ـ ويتغاضى عن أثره ويجعل سلوكه مسيراً محتّماً. فالعوامل الطبيعية أو البيئية: كالجنس والوراثة ونوع المحيط الجغرافي والنظام الاقتصادي والأحوال الاجتماعية والعقلية والخلقية ـ هذه كلّها إمكانات أو قيود. والإمكانات والقيود لا تصنع الحياة ولا تنشئ الحضارات. وأمّا الذي يصنع ويُنشئ فهو الإنسان الذي يعي هذه القيود فيسعى إلى تخطّيها والذي يُدرك الإمكانات فيجهد في تحقيقها. بهذا الوعي والسعي تقوم الحضارات وبزوالهما تزول(١٩).

لا يمكن حصر تعقيدات الحضارات الموازية لتعقيدات الحياة نفسها بعاملٍ واحد، سواء أكان طبيعياً أم ما ورائياً. في هذا الإطار، يرفض زريق مختلف عقائد النزعة الحتمية والأحادية التي تطغى على نظريات الحضارة: المصير في الفكر الإغريقي القديم؛ المنطق التقدّمي في التفكير التنويري الأوروبي؛ التقدّم التطوّري في الفلسفة الوضعية لداروين وسبنسر وكونت؛ مشيئة الله في الديانات التوحيدية؛ و«الروح المطلقة» أو «فكرة الحرية» مع هيغل. ويرى زريق أن هذه العقائد فُرضت على التاريخ البشري بدل أن تُشتقّ من معطياته الملموسة. كما أنه يرفض الأشكال الحتمية للتعدّدية الحضارية، مثل النظرية النسبوية الجوهرية الرومانسية التي طرحها شبنغلر(٢٠). وفي هذا

---

(١٩) قسطنطين زريق، «في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري،» (١٩٦٤) في: زريق، **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق،** مج ٢، ص ٨٣٤. وقد قمت بترجمة المقاطع المترجمة لهذا الكاتب.

(٢٠) الجدير ذكره هنا أن الفيلسوف الوجودي المصري عبد الرحمن بدوي (١٩١٧-٢٠٠٢) كتب كتاباً مشيداً بالفيلسوف أوسوالد شبنغلر (O. Spengler) باللغة العربية عام ١٩٤١، انظر: عبد الرحمن بدوي، **شبنغلر** (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٢). وقد ترجم الكاتب عينه أعمال الفيلسوف ألبرت شفايتسر حول فلسفة الحضارة مشيداً بها، انظر: Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie* (Munich: C. H. Beck, 1925-1926).

انظر أيضاً: ألبرت اشفايتسر، **فلسفة الحضارة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٧). وللحصول على معلومات عن بدوي وأعماله، انظر: عبد الرحمن بدوي، **سيرة حياتي**، ٢ ج =

السياق، يقول زريق إن التاريخ البشري يبيّن مجموعة متنوّعة من الحضارات الإنسانية التي تتمتّع بخصائص مختلفة، ولكنها في الوقت عينه خصائص مشتركة ناجمة عن الطابع الكوني (universal) للقوى الإنسانية التي تؤدي إلى نشوئها. لا يمكن فهم الحضارات وتقديرها إلا من خلال دراستها استناداً إلى الروابط القائمة في ما بينها، ومن خلال النظرة الإنسانية الكونية. لذا كانت جميع تعليقات زريق حول الحضارة العربية تصبّ في هذا الإطار الإنساني الواسع. يمكن اعتبار الحضارات المختلفة كالصينية أو العربية أو الهندية أو الأوروبية، كيانات يمكن تحديدها حصراً بقدر ما يمكن تمييز الواحدة من الأخرى والإشارة إليها بشكل فردي، ولكن ليس باعتبارها وحدات مغلقة جدّاً ومحدَّدة. لا بدّ من فهم الميزة الجامعة في كلّ مجتمع على أنها شخصية، أو روح، أو جوّ عام يطغى على مختلف مجالات الحياة في زمن معيّن. وسرعان ما يضيف أن هذه الميزة العامة يصعب تعريفها: أين يمكن البحث عنها؟ وأي نوع من البيانات سيسمح لنا بالاعتراف بها واستيعابها بشكل مؤكّد؟ بدل اعتبار الجوّ العام كنوعٍ من الأمور الجوهرية المسلَّم بها، يجب تعريفه بسلاسة واستخدامه بحذرٍ شديد. هذه النظرة هي أقرب ما تكون إلى فكرة الهوية في كتابه المؤلّف من ٤٠٠ صفحة حول هذا الموضوع. أما مفهوم الهوية بحدّ ذاتها، فهو لا يظهر مطلقاً في الكتاب.

٢ ـ ثورة العقل والتمييز بين المعياري والوصفي

بالنسبة إلى زريق، تشكّل الثقافات والحضارات[٢١] المجموعةَ الكاملة من العناصر المادية والروحية التي تطغى في مجتمع معيّن وفي مرحلة تاريخية معيّنة: اختراعات وأجهزة تكنولوجية مصمّمة في المقام الأول للتحكّم في البيئة، والعادات والفولكلور، والدين وأنظمة القيم، وقوانين حسن التصرّف ومبادئها، وأشكال الحكم والاقتصاد، واللغة والكتابة، والأدب والفنون، والعلم

= (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، و«Philosophy Tales,» Reviewed by Mona Anis, *Al-Ahram Weekly* (13 April 2000), pp. 13-19, <http://weekly.ahram.org.eg/2000/477/bk1_477.htm>.

(٢١) يُدرك زريق الفروق بين هذه المصطلحات في المناقشات الغربية لا سيما الألمانية منها: فكلمة «الحضارة» تعود أكثر إلى المظهر المادي، أمّا كلمة «الثقافة» فتعود إلى المظاهر الفكرية والروحية. واختار بصراحة استخدامهما بالتبادل. انظر: زريق، «في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري،» (١٩٦٤)، ص ٣٢.

والفلسفة، بالإضافة إلى الشخصيات البارزة. تعرض هذه العناصر تعقيد الحياة وترابطها، وتشكّل مقاربات متعددة الأوجه لدراسة المجتمعات البشرية في زمن التخصص المتزايد وتجزئة المعرفة.

يُعتَبر زريق من الباحثين النظريين النادرين في الثقافة الإنسانية، الذين يميزون بوضوح بين النقد الوصفي للحضارات والتقييم النقدي المعياري للوطن العربي وما يتخطاه(٢٢)، لا لأنه يعتقد أن من الممكن الفصل بين هذين الجانبين بشكل واضح ومطلق، بل لأنه يعتقد بضرورة تفسيرهما بطرق مختلفة ودقيقة. كما يؤكّد بوضوح اهتمامه الواسع بالتفكير التقييمي للثقافات، ويسلّط الضوء على أهمية إدراك حوافز هذا التفكير وأسسه وغاياته على قدر المستطاع. فيجب توضيح القيم التي يُجرى من خلالها التقييم، وتفسيرها والاعتراف بها كأولويات أخلاقية بغية مناقشتها بشكل واضح. فهذه الأفكار بالنسبة إلى زريق، لم توجد لتُركَّب كمعطيات مجرّدة وسرمدية، بل لتُستنبط من فهم الظواهر الثقافية، وعناصرها المكِّونة، ومظاهرها ووظائفها المختلفة، وأنماط تغيرها، والقدرات البشرية التي تبتدعها. وهذا ما عمد إلى القيام به في «معركة الحضارة» بغية التّوصل إلى فهم أفضل للمسائل الطارئة الخاصة بالوطن العربي المعاصر. وللتمييز بين هذين المظهرين المختلفين لثقافة التفكير، اختار بشكل صريح استخدام مصطلح **حضارة**، للإشارة إلى المعطيات الوصفية للثقافة، والمصطلح تحضّر للإشارة إلى المعيار التقييمي الذي تًقيم من خلاله الحضارات بشكل نقدي.

فالقدرات البشرية التي تشكّل الحضارة بالنسبة إليه هي القدرات الحضارية للعقل البشري في وظائفه النقدية والإبداعية والإدراكية والأخلاقية والجمالية. ويشكل الإيمان بهذه القدرات والعمل على تحقيقها العاملين التأسيسيين للحضارات البشرية؛ إذ تتطلب هذه القدرات مجموعة من القيم التي تشكّل المتطلبات المهمة للإنسانية والإبداع، لا سيما احترام الحقيقة، والأمانة الفكرية، والعمل الدؤوب، والمثابرة، والجدية، وروح الالتزام، والمسؤولية، والحرية. فهي تمكّن الإنسان من اكتساب المعرفة العلمية، وزيادة الوعي،

---

(٢٢) انظر: Elizabeth Suzanne Kassab: «An Arab Neo-Kantian Philosophy of Culture: Constantine Zurayk on Culture, Reason, and Ethics,» *Philosophy East and West*, vol. 49, no. 4 (1999), pp. 494-512, and «Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz, and the Tasks of a Philosophy of Culture,» *Human Studies*, vol. 25 (2002), pp. 55-88.

وتنمية روح من الجمال والعدالة، فوظيفتها خدمة تحرير الإنسان وكرامته. فمن خلال العلم، يتمكن الناس من السيطرة على بيئتهم ومواردهم الطبيعية، وبالتالي يتمكّنون من تحرير أنفسهم، بقدر المستطاع ، من العناصر الطبيعية والمعتقدات الخرافية والتبعية والتفكير السحري؛ إذ يتمكن الناس، من خلال وعيهم، من العمل باتجاه مجتمع عادل وأخلاقي، وتحرير أنفسهم من الطغيان، فيتذكرون أن الغاية النهائية لأي تمكين هي خدمة حرية الناس وكرامتهم كأفراد ومجتمعات. ويكمن التقدم الحقيقي الذي تحرزه القدرات الحضارية في الحياة الوفيرة التي قد يحصل عليها الإنسان من خلال تحقيق هذه القدرات؛ فحالة الضعف الراهنة للثقافة العربية والتراجع الذي تشهده سببهما تدهور هذه القدرات عند العرب نتيجة عدد من الظروف التاريخية. فقط مجهود لا يعرف الهوادة لإعادة إحيائها هو ما سيُخرج العرب من مأزقهم. وتتطلب إعادة الإحياء هذه مواجهة جدية مع وقائعهم الماضية والحاضرة، بالإضافة إلى معاينة صادقة لأنفسهم، فالأمر يتطلب ما يسمّيه زريق «ثورة العقل»:

هذه الثورية العقلية هي في نظرنا الضمانة الضابطة لأية ثورية أخرى والشرط اللازم لثباتها ونجاحها. وهي عندنا الحاجة التي تجتمع فيها حاجات الشعوب العربية في هذه المرحلة الحاسمة من حياتها، وفي المعركة الحضارية الضارية التي تخوضها. ولو شئنا أن نلخّص هذه الحاجات ـ ما ذكرنا منها في هذا الفصل المقتضب وما لم نذكر ـ في حاجة واحدة لقلنا إنها: «العقلانية». فلا نُدْحَة لهذه الشعوب إذا أرادت النجاة والفوز في هذه المعركة التي هي مصدر المعارك الأخرى ومحورها ـ لا ندحة لها عن أن «تتعقلن». فبالعقلانية تدرك أن مشكلتها الأولى هي التخلّف الحضاري وبها تُقْدِم على محاسبة ذاتها وتحن إلى التحضّر وتؤمن بالحقيقة وبالعقل وتتطلّع إلى المستقبل وتتفتّح للخير من حيثما أتى وتولّد قدراتها الإنتاجية وتحقّق إمكاناتها البشرية وتضبط ثوريتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية[٢٣].

ويقول إن ثورة العقل هذه هي الثورة الحقيقية التي في إمكانها إيصال العرب إلى التطور والاتحاد. إنها الثورة الوحيدة التي تؤدي إلى وحدة قومية عربية ترتكز على ديمقراطية علمانية تمكّن من خلالها مختلف الأفراد

---

(٢٣) زريق، «في معركة الحضارة: دراسة في ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري،» (١٩٦٤) مج ٢، ص ٩٨١ ـ ٩٨٢.

والمجتمعات من تحقيق أنفسهم في إطار من قبول الآخر والاحترام المتبادل. ولا يمكن الشروع في هذه الثورة إلا بروح من الذاتية المتجذّرة جيداً في الماضي والحاضر، ذاتية ترتكز أيضاً على نقد حاد لهذين الأخيرين، وواثقة من قدرتها على إنجاز التغيير والتحرير. فالكتابة التاريخية النقدية ضرورية لتكوين هذا النوع من روح الذاتية. هنا نرى الترابط المتناقض بين النقد وفهم معيّن للذات: ففهم الذات، الذي لا يُعرّف حتمياً بالتاريخ أو الطبيعة أو ما وراء الطبيعة، يفسح المجال للاختيار والتشاور والمسؤولية والتفكير النقدي، ويفرض التفكير النقدي بدوره فكرة عن الذات يمكنها التفكّر في نفسها، وإعادة تشكيل نفسها. وبكل أسف، تحث ضغوطات دولة ما بعد الاستعمار الإرادوية على فكرة دفاعية «صلبة جماعية» عن الذات، إذ تحثّ على التهرّب الدفاعي والقمعي من التفكير والتساؤل النقدي.

٣ ـ الكتابة وصناعة التاريخ

كُرس كتاب زريق عن التاريخ، **نحن والتاريخ**، لتكوين المبادئ التوجيهية لكتابة التاريخ النقدي؛ إذ يتمحور موضوعها حول صناعة علم التاريخ وصناعة التاريخ. ولكل منهما، يحتاج المرء اهتماماً بالحقيقة واحتراماً لها. ليس الهدف من كتابة التاريخ إضفاء طابع من الغموض على الماضي أو الهروب من الحاضر، بل تأمين إدراك واضح لاندماج الشخص في تاريخ ملموس، لتاريخية الشخص في الفكر والعمل، وفي الوقت عينه، لقدرة الشخص وواجبه لامتلاك نظرة نقدية لماضيه، وذلك بفضل قدرات العقل النقدية. فهذه القدرات هي التي تمنع الماضي من أن يشكّل عبئاً فاقداً للحياة بل، على عكس ذلك، تجعل منه أساساً لخلق مستقبل متقدم يرتكز على حسّ قوي بالتجذّر لدى الفرد والمجتمع. تُمِّكن هذه القدرةُ المؤرِّخَ من إعادة التفكير بشكل نقدي في حوافزه، ونماذج تحليله، ومعايير حكمه. وممّا لا شك فيه أن ما من مؤرخ يستطيع الانفصال كلياً عن تاريخيته الخاصة، ولكن إعادة النظر في هذه الأخيرة تعزز الإدراك القيم لموقعه في هذا التاريخ. مرة أخرى، يرفض زريق أشكال الحتمية التاريخية قاطبة، وجميع أشكال القراءة الأيديولوجية القاطعة للتاريخ، سواء أكانت شوفينية أم لاهوتية أم ماركسية. كما أنه يرفض وجهات النظر المحدودة للتاريخ العربي، والتي تختزل هذا الأخير إلى التاريخ الإسلامي أو إلى تاريخ إقليمي فئوي. ففي رأيه، التاريخ العربي بحاجة إلى أن يُفهم بأوسع إدراك ممكن، وأن

يُستكشف بالترابط مع غيره من الحضارات القديمة والجديدة في المنطقة. ويقول إن على أصالة تجذّرنا القومي التاريخي أن تترافق وأصالة تجذّرنا في التاريخ البشري عموماً.

ويجب أن يتم الحكم على التاريخ بعقل خال من العقائد، على قدر ما يمكن تحقيقه. إلا أن التاريخ بمعنى آخر، يحكم علينا بالطريقة التي نواجه بها تحدياتنا الراهنة، وبطبيعة الأسئلة التي نطرحها حول ماضينا. يحكم علينا بجِدِّيتنا وبمستوى وعينا. كما يحكم علينا بقدرتنا على التساؤل:

ويحكم التاريخ في نوع الأسئلة التي نسألها. فقد نسأل ولا نتساءل. قد نتوجّه بأسئلتنا إلى الطبيعة وإلى الجماعات البشرية التي تحيط بنا. وهنا قد تختلف أسئلتنا صحّة وخطأً وعمقاً وسطحية واتساعاً وضيقاً وخطورة وتفاهة. ونسأل لنلقى جواباً هيناً قريباً لأننا نرضى بالهين القريب ولا نطمع في الشاقّ البعيد أو لا نقوى عليه. وإذا ما تحوّلنا من الخارج إلى أنفسنا وذواتنا فقد نقوم بمتطلّبات التساؤل أو لا نقوم قد نمتلك الجرأة الضرورية لنقد الذات ومحاسبة النفس أو لا نمتلك وقد يكون لنا من رجاحة الفكر وصواب الرأي ما يؤهّلنا لحسن التساؤل والنقد والحكم على أنفسنا أو لا يكون[٢٤].

ويعتبر زريق هذه القدرة على التساؤل، بكل ما تتطلب من فضائل، السمة الحاسمة لحضارة مُمكَّنة بشكل أصيل؛ فالمعركة من أجل الوطنية ليست سوى معركة من أجل الحضارة، هي بدورها معركة تهدف إلى التوصل إلى العقلانية النقدية. ويمكن اعتبار هذه الدعوة إلى العقلانية بمثابة اعتقاد ساذج بأيديولوجية حركة التنوير الفلسفية، أو مجرد تقليد أعمى للغرب. بالنسبة إلى زريق، لا تشكل العقلانية النقدية جوهراً غربياً ولا ملْكية غربية. ولا يبدو التغريب كمسألة مهمة أو مصدر قلق في أعماله. بل بالأحرى، يرى أكثر العقلانية النقدية كالسمة المهيمنة للحداثة، بكل ما فيها من إنجازات وإخفاقات. ويُقِرّ بأن العقلانية النقدية مكّنت الثقافات الغربية بشكل كبير، ولكن على نحو متفاوت في ميادين مختلفة. فيعتقد أن العقلانية النقدية الغربية حققت نجاحات أكبر في العلم منه في النظم الأخلاقية. وأنها استخدمت أكثر لإنتاج أدوات منه للتفكير ملياً في

---

(٢٤) قسطنطين زريق، «نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ،» (١٩٥٩)، في: المصدر نفسه، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨.

غايات نهائية. وهو على إدراك تامّ لسياسات السلطة الغربية، وللهُوَّة بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة، وللأثر الاستعماري والاستعماري الجديد للحداثة الغربية في سائر دول العالم، لاسيما في الوطن العربي. ويضيف أن على العرب، كي يتصدّوا لهذا الأثر، أن يفهموا أساليب العمل الأساسية لهذه الحداثة ،التي لا تنفك تنتشر حول العالم يوماً بعد يوم. ومن أجل تحقيق تقدّم ملحوظ خاص بهم، يحتاجون أيضاً إلى اعتبار مبادئ الحداثة المستنيرة كمبادئ كامنة في داخلهم ومن شأنها تمكينهم، كما رأى زريق في جميع نظرياته حول الحضارة والتاريخ. وبحسب رأي زريق، تبقى هذه المهمّة الخاصّة بالمنطق النقدي هدفاً مثالياً يجب مقاربته عبر بذل جهود متواصلة. تماماً مثل التنوير الفكري عبر المنطق النقدي، تُعتبر الوحدة العربية بالنسبة إليه هدفاً يجب السعي إلى تحقيقه. لقد شغلت هذه الوحدة عدداً كبيراً من المفكّرين العرب على مدار القرن العشرين، فشكّلت موضوعاً جدلياً محورياً في مؤتمرات ودراسات عربية متعدّدة كانت تُعنى بتحليل طبيعة الوحدة العربية، ومتطلّباتها، وفرصها، وغاياتها، وانتكاساتها، وإخفاقاتها، مراراً وتكراراً. وتتميز مقاربة زريق بقلق ملحوظ على المستوى الأخلاقي بشأن غايات تلك الوحدة وسبل تحقيقها. لا تشكّل هذه الوحدة، بالنسبة إليه، غايةً لمصير أخلاقي أو ديني جازم (the telos of an inexorable ethnic or religious destiny)، بل شكلاً من التضامن في سبيل التمكين المتبادل من خلال الوسائل الديمقراطية التي تهدف إلى خدمة كرامة وحرية الأفراد والمجتمعات وحرّياتهم في آن.

بعدة طُرق، تشكّل هذه الدعوة إلى الاحتكام إلى العقل في ما يبدو دعوة إلى تبنّي قيم التنوير، وهي قيم تعرّضت للهجوم خلال القرن العشرين من جانب عدد كبير من المفكرين الغرب الذين كشفوا عن عناصرها القمعية (هوركهايمر، أدورنو، فوكو) بالإضافة إلى ادّعاءاتها التي لا أساس لها في طبيعة الفهم الإنساني (غادامار، ماكنتير). تعود الجدالات المعقّدة التي أُقيمت في الغرب حول نقد التنوير ونقد الحداثة، إلى التاريخ الغربي الذي تحققت ضمنه عدة إنجازات على مستوى التنوير، مثل الديمقراطية، وحكم القانون والحريات الأساسية. نادراً ما يتمّ التشكيك في تلك الإنجازات، حتى من جانب أهمّ نقّاد التنوير. كما أن غياب هذه الإنجازات في عالم ما بعد الاستعمار يعطي قيم التنوير أولوية مختلفة وبُعداً ملحّاً مختلفاً، وهو ما يفسّر بالتالي الإحباط الذي يشعر به مفكّرون غير غربيين حين يتمّ إسقاط النقد المناهض للتنوير على

عالم ما بعد الاستعمار. يتمحور النقد الأساسي الذي وجّهه هؤلاء المفكّرون، أي غير الغربيين، إلى الحداثة ومُثل التنوير المرتبطة بها، حول الحقبة الاستعمارية التي رافقت تلك المثل، مع اعتبارها «الناحية السلبية من الحداثة» (the underside of modernity). بالنسبة إليهم، تشكّل العنصرية وازدواجية المعايير التي تطبع التنوير الأوروبي من أكثر جوانب الحداثة التي تطرح إشكالية. غير أن معظم منتقدي الحداثة الغربيين يتجاهلون عموماً هذين الجانبين[٢٥].

كان زريق يرى، في سياق مسيرته الفكرية، في أكثر الأحداث ألماً في المنطقة مناسبات قيّمة لطرح تساؤلات جوهرية حول الذات وطريقة مواجهة هذه الأحداث. وفي الإطار عينه، تشكّل مقالاته المتعلّقة بالأحداث الدراماتيكية التي شهدها عاما ١٩٤٨ و١٩٦٧ ممارسات تدخل ضمن هذه التساؤلات التي تدعو إلى إحداث تغيير ثقافي عن طريق العقل النقدي، وتدعو إلى معركة في سبيل التنمية الثقافية ومعركة في سبيل العقل النقدي للتعامل مع تلك الأحداث. بعد العام ١٩٦٧، انضمّت إليه عدة أصوات للتشديد على الحاجة إلى تحويل النظرة النقدية نحو الداخل. في هذا السياق، لخّص المفكّر الاجتماعي المصري أنور عبد الملك هذا التحوّل، في مقدّمة مقتطفاته عن الفكر السياسي العربي التي طُبعت أول مرّة في باريس بعنوان **الفكر العربي المعاصر** (*La Pensée arabe contemporaine*)، ثم صدرت نسخة إنكليزية معدّلة بعنوان **الفكر السياسي العربي المعاصر** (*Contemporary Arab Political Thought*):

والآن تغير محور هذا التحليل تغيراً دراماتيكياً ولم يعد المحور الآخر، أي الإمبريالي، يُشكّل المشكلة الوحيدة أو حتّى الأساسية. والآن أصبحت العوامل الحاسمة التي تقع في باطن مجتمعات عربية معاصرة معيّنة بمثابة محطّ الأنظار الأساس للتحليل اجتماعياً وتاريخياً. ويُعدّ الأمر صحيحاً إذ إنه حتّى قبل ١٩٦٧ اعتُبر الصعيدان، خصوصاً بالنسبة للماركسيين العرب، معنيين دائماً بمسائل صراع الطبقات. لكن أولوية الوحدة في مجابهة الإمبريالية كانت قد أدت إلى وضع النقد الذاتي في خلفية الأمور أو على الأقلّ هذا ما ساد من مشاعر في ذلك الوقت. أمّا حرب حزيران ١٩٦٧ فكسرت هذا التحفّظ كلياً. ومنذ تلك الفترة دقّقت الجماهير العربية وأهل الفكر العرب بشدّة على هيكلية الحياة القومية في

---

(٢٥) ناقشتُ هذا النقد لفترة ما بعد الحداثة لعصر التنوير في المواضيع حول فترة ما بعد الاستعمار بشكل موسّع أكثر في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

كليتها من الاقتصاد إلى الأيديولوجيا من دون استثناء أجهزة الدولة التي تعتبر محور أي مجتمع، بغضّ النظر عن الوزارة التي تتسلّم الحكم. وكان هذا التدقيق بمثابة خنجر غُرز في الجرح موجّهاً الشعب العربي إلى الثورة الرابضة ما بعد التحرير الوطني الذي يجب تحقيقه من خلال الصراع السياسي المسلّح[٢٦].

ثالثاً: انتقاد الفكر الديني الماورائي: صادق جلال العظم

١ ـ صاعقة العام ١٩٦٧، هشاشة النهضة، والنقد الذاتي

وصف الفيلسوف السوري صادق جلال العظم ـ المولود في دمشق وخرّيج جامعة ييل في الولايات المتحدة الأمريكية ـ في مقابلةٍ أجراها عام ١٩٩٧، إثر نكسة عام ١٩٦٧ في المفكّرين العرب على النحو الآتي: «لا شك في أن نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧ قطعت جميع الخطط وكشفت عن هشاشة النهضة الفكرية العربية الحديثة التي بنت عليها حركة التحرير العربية آمالها. وكانت معظم هذه الآمال تدور حول مفهوم القائد القوي، لكن حين سقط القائد [عبد الناصر]، انهار كلّ شيء معه، ولم يخلّف وراءه إلا الفراغ والخسارة والارتباك. ولا أبالغ إن قلت إن الهزيمة ضربتنا كالصاعقة». ويضيف قائلاً: «كانت نكسة ١٩٦٧ حدثاً استثنائياً بكلّ معنى الكلمة، بل انفجاراً مرعباً دمّر أسس حركة التحرير العربية»[٢٧] وبحسب رأي العظم، كانت حركة التحرير، وتحديداً في نزعتها الاشتراكية بقيادة عبد الناصر، قد نفّذت عدداً من التحوّلات على المستويين الاقتصادي والسياسي من خلال إطاحة النظام الملكي وتولّي السلطة وإعادة توزيع الأراضي وإلغاء النظام الإقطاعي. غير أن هذه الخطوات لم تؤثّر فعلياً في «البنية الفوقية» (superstucture) للمجتمع العربي، أي أنظمة الفكر والقيم والقناعات. كما حاولت الحركة تجنّب وقوع مواجهة فعلية مع هذه الأنظمة. لقد أظهرت نكسة عام ١٩٦٧، في رأي العظم، استحالة تحقيق تحوّل ثوري حقيقي من دون وقوع مواجهة جذرية؛ فقد كان بعض الطرق المحافظة في التفكير والتصرّف هو المسؤول بنسبة كبيرة عمّا حدث. كان كتابه **النقد الذاتي بعد**

---

(٢٦) انظر: Anwar Abd-al-Malik, *La Pensée arabe contemporaine* (Paris: Seuil, 1970).
وأخذنا الاقتباس من: Anwar Abd-al-Malik, *Contemporary Arab Political Thought*, translated by Micheal Pallis (London: Zed Books, 1983), p. 21.

(٢٧) انظر: «An Interview with Sadik al-Azm,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 19, no. 3 (1997), pp. 116 and 119.

الهزيمة، الذي نُشر في بيروت عام ١٩٦٩ (وأُعيدت طباعته ثلاث مرّات في العام التالي)، يعالج على وجه الخصوص تلك الطرق التي يعتمدها المحافظون[٢٨]. في مقابلة العام ١٩٩٧، أضاف العظم:

وقَعتُ كما وقع الآخرون أيضاً ضحية الاعتقاد السائد بأن التغيير الذي كنا نشهده قد تخطّى جميع المسائل التي أنشأتها النهضة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. بمعنى آخر وقعنا ضحايا للفكرة الخاطئة التي تقول إن التاريخ قد تخطى كلّ هذه المسائل التي شكّلتها النهضة لصالح التقدّم والحداثة الحقيقية والعلم الحديث والعلمانية والاشتراكية والتحرّر الوطني. وأيضاً شعرنا بأن الانسحاب من كلّ هذه الأمور أصبح مستحيلاً وأن علينا أن نستمّر في الصراع على كلّ المستويات من أجل ترسيخ هذه القيم في حياتنا العصرية. وعلى هذا الأساس اعتدتُ نقد بعض مفكّري تلك الفترة الذين ظلوا يرجعون إلى أشباح محمد عبده والأفغاني لدعم آرائهم وكأن لا شيء حدث منذ بداية القرن العشرين. وباعتبارنا مفكّرين ومثقّفين اعتدنا رؤية أنفسنا جزءاً من واقع جديد تخطّى مرحلة النهضة. كما اعتدنا الظن بأننا نشكّل الحركة التي تفوّقت على الأقل في المبدأ على جميع المسائل التي طرحها محمد عبده والأفغاني وباقي الأشخاص البارزين في النهضة. أمّا اليوم فنجد أنفسنا ندافع عن إنجازات النهضة ضد الهجوم السلفي وغيره من الهجومات الظلامية. لكن أخطأنا في الاعتقاد بأن فترة أواخر القرن العشرين، خصوصاً في الستينيات، كانت تاريخياً قد تخطّت النهضة[٢٩].

عند هذه المرحلة، أدرك العظم وزملاؤه الحاجة إلى تشديد النقد في سبيل بلوغ مستقبل تطوّري وثوري حقيقي. لهذه الغاية، كان لا بدّ من استبدال التفكير الدِّيني الماورائي بالتفكير العلمي. فأخذ هذه المهمّة على عاتقه في كتابه **نقد الفكر الديني**[٣٠] الصادر عام ١٩٧٠. أثار الكتاب ضجّة عارمة، واستُدعي العظم

(٢٨) صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩؛ دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر، ٢٠٠٧).

(٢٩) المصدر نفسه، و «An Interview with Sadik al-Azm,» pp. 114-115.

(٣٠) صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، وقد نُشر في الأصل عام ١٩٧٠. ولقراءة نقده حول حركة المقاومة الفلسطينية في السبعينيات، انظر: صادق جلال العظم: **دراسة نقدية لفكر المقاومة الفلسطينية** (بيروت: دار العودة، ١٩٧٣)، و**دراسات يسارية حول القضية الفلسطينية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠). ولنقد صدر لاحقاً انظر أيضاً: Sadik Jalal al-Azm, «Palestinian Zionism,» *Welt des Islams*, no. 28 (1988), pp. 90-98.

للمحاكمة في بيروت بتهمة التحريض على اضطرابات دينية، ولكن تمّت تبرئته. في تلك الفترة، كان العظم أستاذاً في الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت. وبعد فترة وجيزة من نشر كتابه، رفضت الكلية تجديد عقده، ويعود ذلك على الأرجح إلى مواقفه الماركسية. بعد ذلك، عمل العظم في مركز الأبحاث التابع لمنظمة التحرير الفلسطينية في بيروت، لكن سرعان ما سُرّح من عمله بسبب مواقفه النقدية الثابتة والصارمة. وللأسباب عينها، أصبح أيضاً شخصية غير مرحّب بها في سورية. وبعد سنوات طويلة في المنفى، في بلاد الغرب (أوروبا وبعض الوقت في الولايات المتّحدة)، عاد إلى دمشق عام ١٩٩٠ وأصبح رئيس كلية الفلسفة في جامعة دمشق، وأستاذاً في الفلسفة الأوروبية الحديثة، واستمّر في الدفاع عن النقد العلماني. وفي المقابلة التي أجراها عام ١٩٩٧، شرح كيف دفعته الأحداث المأسوية خلال الستينيات إلى التخلّي عن الترّفع النظري الذي يتّسم به كلّ فيلسوف، والبدء بالتعليق على المسائل السياسية والاقتصادية وحتى العسكرية[٣١].

في كتاب **النقد الذاتي بعد الهزيمة**، أثار العظم عدداً من الأسئلة التي تذكّر بالمشاغل التي تطرّق إليها زريق. في مقدّمته، كان يأمل أن يكون الفكر العربي قد نضج بما يكفي كي لا يُساء فهم نقده ويعتبره افتراءً، بل كي ينظر إليه باعتباره تحليلاً قاسياً ولكنه بناءٌ للتجارب المأسوية الأخيرة. بدأ هذا التحليل من خلال مقارنة الحرب الإسرائيلية ـ العربية عام ١٩٦٧ بالحرب اليابانية ـ الروسية عام ١٩٠٤. ففي الحالتين، نجح بلد صغير بإلحاق الهزيمة بأمّة أكبر منه كثيراً، على عكس جميع التوقّعات. ولكن، في حين أثارت هزيمة العام ١٩٠٤ موجة تشكيك حادّة في روسيا بالمواقف والمؤسسات القائمة، وهو ما أدّى إلى ثورة العام ١٩٠٥ ولاحقاً ثورة العام ١٩١٧، لم تدفع الهزيمة العربية إلى مراجعة الذات. بدل ذلك، كان التهرّب من المسؤولية أبرز ما طبع ردود الفعل العربية تجاه الهزيمة، وهي ردود فعل مقلقة أكثر من الهزيمة نفسها، بحسب رأي العظم. ويشير تحليله إلى أن الظاهرتين معاً، أي الهزيمة وردّة الفعل تجاهها، كانتا تعبّران عن عقلية معيّنة تطغى على فكر العرب في تلك الفترة. فقد حمّلوا مسؤولية الهزيمة لعدد من العوامل الخارجية: عقابٌ من الله بسبب قلّة التزامهم الديني، وتحايل القوى الإسرائيلية المسلّحة ووحشيتها، والدعم الذي حصلت عليه إسرائيل من القوى

---

(٣١) انظر: «An Interview with Sadik al-Azm,» p. 116.

الغربية نتيجةً للهيمنة الصهيونية على العالم، والاستعمار والإمبريالية، وظروف المعركة نفسها، وما إلى ذلك من عوامل مماثلة. كما يعتبر العظم أن استعمال مصطلح «النكبة» للإشارة إلى الهزيمة، يعني أن ما حصل كان نوعاً من الظواهر الطبيعية التي يعجز العرب عن السيطرة عليها بأي شكلٍ من الأشكال.

من وجهة نظر العظم، تفتقر جميع هذه المقاربات إلى الأسس الواقعية الدقيقة، وتسمح للعرب بالتهرّب من مسؤوليتهم بشأن ما حدث. بالنسبة إليه، لا مكان للتفسيرات الدينية بأي شكل لتبرير ما حدث. ما كان يجب أن يشكّل سلوك الجيش الإسرائيلي مفاجأة بالنسبة إلى الشعوب والدول التي تعتبر إسرائيل عدوّاً خطيراً، والمواجهةَ معها معركة وجودية. بل كان يجب استباق تحرّكاتها والتحضير لمواجهتها. كذلك، كان العرب على إدراك تامّ بالعوامل الاستعمارية والإمبريالية في أثناء استعدادهم للمعركة. أما بالنسبة إلى قوّة إسرائيل، فيرى العظم أن العرب إمّا استخفّوا بها وإمّا ضخّموها بدل مواجهتها استناداً إلى مقاربة واقعية. فمن جهة، بالغ العرب في تقدير قوّتهم فقالوا إن إنزال الهزيمة بإسرائيل «نزهة». ومن جهة أخرى، صوّروا هيمنة إسرائيل والصهيونية على العالم كقوّة مطلقة لا تُقهَر. بالنسبة إلى العظم، كان الموقفان يفتقران إلى احترام الحقيقة واهتمام بالواقع. هو عرض ملخِّص للوضع الاقتصادي لليهود في الولايات المتحدة، ومدى قوّتهم في بلد تحكمه أموال البيض الأنغلوساكسون البروتستانات (WASP)، وهيمنة البيض العنصريين التي تستهدف على حدٍّ سواء اليهود، والسود والأمريكيين الأصليين والأقليات. في الواقع، تغطّي فكرة تلاعب الصهاينة بالقوى الغربية «البريئة» على واقع أن تلك القوى لديها مصالحها الاقتصادية والسياسية الإمبريالية الخاصة في المنطقة، ومن مصلحتها تدمير حركات التحرير التي تقف في طريقها.

بحسب رأي العظم، لا يمكن أن تكون التحليلات السهلة والسريعة التي تفتقر إلى المعلومات الصحيحة هي الجواب عن المأزق الذي وقع فيه العرب. هذه التحليلات هي نتاج عقلية نموذجية منتشرة تعود إلى شخصية «الفهلوي»، أي الشخص «الذكي» أو المخادع، في المجتمعات العربية ـ وهو نموذج وضعه عالِم الاجتماع العربي حامد عمّار في دراسة نُشرت عام ١٩٦٤[٣٢]. تسعى هذه الشخصية إلى النجاح بأقلّ جهد ممكن، وباتّباع أقصر طريق ممكن. هي

(٣٢) العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (١٩٦٩)، ص ٧٠.

لا تخشى الفشل بحدّ ذاته، بل تخشى الحرج والعار الناجمين عن الفشل؛ هي لا تهتمّ بمواجهة الحقائق، وتتفادى التضحية، ولا تستطيع الالتزام لفترة طويلة؛ لا تتحلّى بأية أخلاقيات مهنية ولا تعنيها المثابرة في العمل ولا تتمتّع بالجدّية؛ حماستها للثورة على الواقع مصطنعة، فهي فعلياً شخصية محافظة لا تملك روح المبادرة ولا مصلحة فردية ولا القدرة على تحمّل المسؤولية ولا حسّاً إبداعياً؛ وهي تخضع في الأساس للسلطة. وفقاً للعظم، تُعتبر هذه الشخصية الشائعة، سواء أكانت بين الطلاب أم بين الموظفين الحكوميين والمسؤولين، مسؤولة بشكل أساسي عن طريقة التعامل مع المسائل في الوطن العربي، بما تتّصف به من قلّة الجدّية في التعاطي، وغياب المثابرة وحسّ الإبداع. إنها شخصية فرد ضعيف يخضع لضغوطات مجتمع ذكوري تقليدي لم يفلح في تحديث نفسه. ومن بين مظاهر ذلك الفشل، تبرز الهزيمة السياسية والعسكرية عام ١٩٦٧. من الواضح أن العظم يستعمل ثنائياً حادّاً بين التقليدية والحداثة، حيث ترتبط الحداثة بالمنطق والعلم والتحليل والديمقراطية (والغرب)، بينما ترتبط التقاليد بالأساطير والدِّين والبلاغة وهرمية السلطة. وفي هذه الثنائية، لا أهمية للأساطير التي تحملها الحداثة، مثل حكايات التطوّر والتحرر التام، ولا يُحسَب حساب للعناصر النقدية التي قد تنطوي عليها التقاليد. من وجهة نظر العظم، الأهمّ في هذا الإطار هو مبدأ الحداثة المتعلّق بمساءلة السلطة والتشكيك في التقاليد، أو بعبارة أخرى، اعتبار الحداثة شكلاً من النقد وأداةً لا غنى عنها للتحرّر والوساطة.

تجدر الإشارة إلى أن كتاب **النقد الذاتي بعد الهزيمة** أعيد تنقيحه ونشره مؤخّراً في دمشق[٣٣]. وتعليقاً على إعادة إصدار الكتاب عام ٢٠٠٧، أي بعد أربعة عقود تقريباً من ظهوره للمرة الأولى وبعد أربعين عاماً على الهزيمة، شرح الناقد الأدبي الفلسطيني فيصل درّاج أهمية الكتاب حتى الآن، عبر الإشارة إلى استمرار وضع الهزيمة في الوطن العربي منذ العام ١٩٦٩[٣٤]. في تلك الفترة، كان الكاتب، بحسب رأي درّاج، مقتنعاً بإمكانية التغلّب على الأزمة والهزيمة؛ إذ لم تكن الأنظمة العربية قد غرقت بعدُ في حالة ركود عميقة وعجز هائل على جميع الأصعدة، عدا التمسّك بالسلطة وقمع شعوبها، ولم تكن المجتمعات

(٣٣) المصدر نفسه (٢٠٠٧).

(٣٤) انظر: فيصل درّاج، «راهن الهزيمة: راهنية الكتاب النقدي،» **القدس العربي**، ٢١/٦/٢٠٠٧.

العربية قد دفنت نفسها بعدُ في إطار العقائد الدينية الشعبية. وبقي عاملا التخلّف والهزيمة بالنسبة إليه أبرز آفتين تشوبان معظم الوطن العربي، فيما تسود فيه حالة من العجز العام. في الواقع، يشكّل مفهوم العجز أكثر المفاهيم تكرّراً في الخطابات العربية مع نهاية القرن. كذلك، تكمن أهمية الكتاب بالنسبة إلى درّاج في حسّه النقدي الصادق ـ في ظلّ تزايد الحاجة إلى نقد مماثل أكثر من أي وقت مضى ـ وفي محاولته تفسير الخيبات الإنسانية التي سبّبها العام ١٩٦٧ على المستوى الإنساني، وليس على مستوى العوامل الخارجة عن النطاق البشري.

إن المفكر السوري المعارِض ياسين الحاج صالح، الذي سُجن عام ١٩٨٠ في سنه التاسعة عشرة بسبب انتمائه إلى جمعية طلّابية ماركسية ثم أُطلق سراحه بعد ١٦ سنة، في العام ١٩٩٦، يطرح بعض الأفكار المثيرة للاهتمام حول استمرار مفاعيل نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧ حتى الزمن المعاصر. هو يعتبر أن الخطاب القومي العربي قد حوّل تلك الهزيمة إلى حدث تأسيسي، بل أشبه بالخطيئة الأصلية التي يجب بموجبها فهم كلّ شيء. في رأيه، لا يمكن اعتبار نكسة ١٩٦٧، مع كلّ ما تحمله من ألم وإهانة، مجرّد حدث تاريخي كما هي في الواقع إلا من خلال تفكيك أركان ذلك النمط من الخطاب القومي. فالأحداث التي تبعت الهزيمة، كالممارسات القمعية في سورية بين عامي ١٩٧٩ و١٩٨٢، والحروب التي شنّها صدّام حسين، كانت كوارث أكبر من حرب الأيام الستة في عام ١٩٦٧ بالنسبة إلى الشعوب العربية. لكن لم تتفكك تلك الحكاية حتى الآن، ولم تظهر أية حكاية جديدة لتحلّ مكان الخطاب القومي. يعتبر الحاج صالح أن بنى القوة والمعرفة للعام ١٩٦٧ لا تزال مستمرّة حتى الآن، وتستمرّ معها أسطورة الحدث التأسيسي[٣٥].

٢ ـ الدعوة إلى التنوير والتهجّم على التفكير الماورائي

يربط العظم نكسة ١٩٦٧ بالفشل في تحقيق عصرنة جذرية. بحسب رأيه، لم يتعرّض العرب للهزيمة بسبب النقص في الأسلحة، بل بسبب افتقارهم إلى القوة الإنسانية المدرَّبة على استعمال الأسلحة الحديثة وخوض الحروب بشكلها الحديث. يجب أن يفهموا أهمية العلم لتمكين أنفسهم عسكرياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً. لا يمكن أن تنجح أية ثورة اشتراكية من دون مقاربة المسائل بطريقة

(٣٥) ياسين الحاج صالح، «الخامس من حزيران ١٩٦٧ في أربعينها،» **الحياة**، ٣/٦/٢٠٠٧.

علمية. لقد كشفت الهزيمة عن الحاجة إلى إحداث ثورة جذرية في وجه القوى الرجعية الناشئة غداة الهزيمة، أي القوى التي تختبئ في أغلب الأحيان خلف ادّعاءات احترام العادات والتقاليد. والتدابير المنقوصة المبنية على الخوف من اتّخاذ مواقف واضحة لا يمكن أن تقود إلى نتائج مُرضية. في الواقع، تشير فكرة اعتبار الأمّة العربية أو الإسلام أمّة «وسطية»، بمعنى أنها غير منحازة إلى أي معسكر وتقف على مسافة واحدة من جميع الأيديولوجيات، إلى عدم الالتزام بالتغييرات الضرورية[٣٦]. ومن بين التغييرات الاجتماعية المطلوبة، نذكر تحرّر المرأة كغاية بحدّ ذاتها ومساهمة جوهرية في الثورة الاشتراكية. أما التغيير الأهم، فيجب أن يحدث في نمط التفكير ككلّ، وتحديداً الانتقال من التفكير الأسطوري الماورائي الذي يعتمده الدِّين إلى التفكير المنطقي المادي الذي يعتمده العلم. في مقابلة العام ١٩٩٧، قال العظم إنه لاحظ أهمية تطبيق التفكير الفلسفي النقدي على بعض الأسئلة الثقافية المعاصرة، مثل قراءة النصوص المقدّسة من وجهة نظر نقدية، حتى قبل العام ١٩٦٧. كما أضاف أنه، في كتاب **نقد الفكر الديني**، ذكر أنه أعاد قراءة قصّة إبليس من وجهة نظرٍ ماركسية وجودية. ولكن بعد العام ١٩٦٧، اتّضح له أكثر أن الوضع يحتاج إلى هجوم أشرس على أنماط التفكير الرجعية التي طغت في تلك الحقبة، حتى بين من كانوا يعتبرون أنفسهم ثوريين. هو كان يعتبر عمله النقدي عملاً يقود نحو التنوير:

اعتبرنا أنفسنا، ضمن مسألة حركة التحرّر العربية، قوى التنوير في المعنى الكلاسيكي للكلمة. وإذا عدنا إلى التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر نجد أن هذه الحركة هي النتيجة المباشرة للثورة العلمية في القرن السابع عشر. وتجدر الإشارة إلى أن التنوير هدف إلى تدوين المعرفة الجديدة التي نتجت عن الثورة العلمية ومن ثمّ نشرها في المجتمع وجعلها متوفّرة ليس للذين أرادوها فحسب بل أيضاً لمراكز القوّة والسلطة في الدولة والمجتمع. بالإضافة إلى ذلك هدفت الفكرة إلى جعل هذه المعرفة الجديدة أساس تنظيم الإنتاج وتوجيه المجتمع والدولة وإعادة ترتيب الحياة الفكرية والتعليمية والسياسية بدلاً من إسناد هذه الأمور إلى العمل اللاهوتي والعرفي. كما توجّهت هذه المعرفة إلى تطوير وعي متقدّم ونقدي يرتكز على أساس علوم جديدة وإنماءات اجتماعية وطبقية جديدة في البلاد الأوروبية الأكثر تقدّماً في ذلك الوقت. ولهذا السبب

(٣٦) في الفصل الخامس أدرس نقد هذه الفكرة للأمّة «الوسطية» والاستراتيجيا التوفيقية وراءها.

شدّدنا على المبادئ اليسارية بمعاييرها الهيغلية التي فتحت الطريق أمام مقاربة مستنيرة ونقدية للحياة الفكرية في ألمانيا في خلال القرن التاسع عشر بدلاً من التركيز على القرن الثامن عشر(٣٧).

في ظلّ هذه الروح المعرفية المستنيرة، شن العظم هجوماً على أنماط التفكير الدينية والماورائية في كتاب **نقد الفكر الديني**. وكان ذلك الهجوم موجّهاً أيضاً ضد الموقف التصالحي المصطنع وغير المبرَّر الذي تبنّته حركة التحرير تجاه التقاليد الثقافية، وهو ما أدّى إلى حماية المؤسسات والعقليات الرجعية. وفي الكتاب عينه، يقيم العظم مقارنةً بين العلم والدِّين، وينفي الادعاء القائل إن الإسلام لا يتعارض مع العلم. بحسب رأيه، تختلف تركيبة نظم الإيمان والعلم كلياً بين منطقة وأخرى: في الدِّين، ترتكز تلك التركيبة على سلطة النصوص المقدّسة والمراجع القائمة، بينما ترتكز في العلم على الشك، وتحدّي القناعات الراسخة والبحث عن مسائل مجهولة ولكن قابلة للاكتشاف. ما دام النمط الديني لتركيبة الإيمان طاغياً، لا يمكن اكتساب أية معارف جديدة. ويرى العظم أن عدداً من الاستراتيجيات غير المبرَّرة تمّ اعتمادها لمواجهة التحدّيات التي يطرحها العلم في وجه الدِّين: التوافق بين النصوص بمعنى أن جميع ادعاءات العلم موجودة بطريقة أو بأخرى في القرآن الكريم ـ وهو موقف سخيف لا يمكن أخذه على محمل الجدّ؛ ورفض العلم ككلّ، وهو ما يؤدي لا محال إلى «انتحار فكري»؛ والتمييز بين ما هو زمني وما هو أبدي، وهو أمر لا يمكن تطبيقه فعلياً لأن نمطي التفكير لا يمكن أن يتعايشا معاً في مجتمع واحد. وبحسب رأي العظم، يكمن الحلّ الوحيد في توجيه العواطف والطاقة في إطار التقوى نحو الفن والحركات السياسية غير الدِّينية. من خلال استعمال هذه المقاربة المزدوجة الحادّة (الدِّين/ التقاليد مقابل العلم/ الحداثة)، يبدو أنه غفل عن الاحتمال القائل إن الدِّين يمكن أن يكون أساس حشد الدعم لإحداث التغيير والثورة، كما كانت الحال مع الكنيسة في الصراع الأفريقي ـ الأمريكي على خلفية المطالبة بالحقوق المدنية في الولايات المتحدة، وفي الصراعات بين بولندا وألمانيا الشرقية ضد الحكم الشيوعي، وفي حركة التحرير في أمريكا اللاتينية(٣٨).

---

(٣٧) انظر: «An Interview with Sadik al-Azm,» p. 117.

(٣٨) وُجدت هذه النقاشات بين العلم، المادية (الماركسية)، والدِّين أيضاً في دوائر الكنيسة الكاثوليكية في السبعينيات في أوروبا.

٣ ـ دفاعاً عن الانشقاق العربي

خلال العقود التي تلت كتاب **نقد الفكر الديني**، بقي العظم متمسّكاً بدفاعه عن التفكير النقدي، وخصماً شرساً للحركات الأصولية الإسلامية التي انتشرت في الربع الأخير من القرن العشرين. وفي المقال الطويل بعنوان «أهمية التعامل بجدّية مع سلمان رشدي»، يقارن العظم بين كتاب **آيات شيطانية** لرشدي بالأعمال التدنيسية والمنشقّة لكلٍّ من رابليه وجيمس جويس وجان جونيه، فينتقد ردّة الفعل الغربية تجاه عقوبة الإعدام التي أفتى بها الخميني في حق رشدي؛ فبدل اعتبار رشدي منشقّاً إسلامياً كما حدث مع المنشقّين السوفيات، قامت ردّة الفعل تلك بلومه على استفزاز القوى الإسلامية المسيطرة. فافترض الجميع بسبب ذلك أن هذا الشكل من التعصّب هو ما يطبع عالم الإسلام: «ربما يستمرّ الافتراض الصامت والكامن في نفوس الناس في الغرب بأن المسلمين لا يستحقّون ببساطة الحصول على منشقّين جديين وهم، في نهاية المطاف، يعجزون عن إنتاجهم. ففي التحليل النهائي، هم يتمثّلون بالحكم الديني لآيات الله»[٣٩].

وفي المقال عينه، يتذكّر العظم التقاليد الطويلة الأمد التي طبعتها الانشقاقات في تاريخ الفكر الإسلامي، وجميعَ الأعمال التي تمّ حظرها، والكتّابَ الذين أُدينوا في التاريخ الحديث بسبب تجاوز العقائد الراسخة، بما في ذلك كتابه الخاص **نقد الفكر الديني**، وكتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي**، وكتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**، بالإضافة إلى كتب أخرى كثيرة. يرى العظم في هذه الأحداث المتكررة حاجة ملحّة إلى مساءلة المفاهيم التقليدية، وإلى الحفاظ على الحيوية في التفكير النقدي في ظلّ تحوّلات اجتماعية وثقافية بالغة الأهمية: «لماذا لا تتوقّف هذه القضايا والحوادث الشبيهة بقضية رشدي عن الظهور بانتظام مدهش؟ ما سبب ظهور كلّ هذه الشخصيات الشبيهة برشدي؟ هل يمكن أنْ يعود ذلك إلى واقع أن المجتمعات المسلمة عموماً، والمجتمعات العربية خصوصاً، باتت متمركزة في صميم العالم الحديث ومندمجة جدّاً في المسار الرئيسي للتاريخ المعاصر، ومنهمكة بالاحتجاجات والتوتّرات المؤثّرة كما لو كان ذلك يهدف إلى تحويل

(٣٩) انظر: Sadik Jalal al-Azm, «The Importance of Being Earnest about Salman Rushdie,» *Die Welt des Islams*, no. 31 (1991), p. 2.

عملية إنتاج شخصيات إضافية شبيهة برشدي إلى حتمية لا مفرّ منها؟»[٤٠].

كما يذكر أن غالبية المدافعين عن رشدي وعن حرية التعبير في العالم الإسلامي كانوا من العرب. ويضيف قائلاً: «تشكّل طريقة رشدي الاستعراضية في تسمية الأمور بأسمائها، من دون أي تحفّظات أو لجوء إلى الكنايات، مساهمة مهمّة في تعزيز الوعي الذاتي والمراجعة الذاتية النقدية عند المسلمين المعاصرين. وعلى وجه أدقّ، سرعان ما ستجد أعماله مكانها في الجهود الهائلة التي يبذلها ملايين المسلمين المتعلّمين الذين يبحثون عن تفسير منطقي للظروف المزرية التي يشهدها تاريخهم الفاقد لأهميته، وهو ما تعانيه ثقافاتهم ومجتمعاتهم في العالم الحديث». ولكنه يضيف أن لا وجود لما هو مقدَّر مسبقاً بشأن الإحباط والكآبة عند المسلمين الذين يعيشون في العالم الحديث. إن ما يحتاجون إليه هو «العقل والثورة، بدل الرضوخ التقليدي والاستسلام»[٤١].

رابعاً: نقد الأيديولوجيا والتاريخانية: عبد الله العروي

١ ـ وضع الأفكار في سياقها

وفقاً للمؤرّخ المغربي عبد الله العروي، نشأت الحاجة إلى المراجعة الذاتية الجذرية بدافع من هزيمة العام ١٩٦٧، مع تأسيس مجتمع برجوازي صغير بعد حقبة الاستقلال، له بنية اجتماعية سياسية، في عدد من البلدان العربية خلال فترة الستينيات. وبدا حينئذٍ أن التغيير يخضع للمماطلة، وتبيّن أن النزعة التقليدية متأصّلة في المجتمع أكثر من أي وقت مضى. لذا عمدت أعماله إلى البحث عن الأسباب الاجتماعية والثقافية الكامنة وراء هذه الأزمة.

تدرّب العروي كمؤرّخ في جامعة السوربون، في باريس، ثم عمل أستاذ تاريخ في جامعة الرباط، في المغرب، ونشر كتابه الأول عام ١٩٦٧ باللغة الفرنسية *L'Idéologie arabe contemporaine*، أي **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٥ و٤٨ ـ ٤٩، و *Pour Rushdie: Cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberte d'expression*, Cahiers Libres (Paris: La Decouverte/Carrefour des litteratures/Colibri, 1993).

وقد تُرجم إلى اللغة الإنكليزية تحت عنوان: *For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech* (New York: George Braziller, 1994).

سرعان ما تُرجم الكتاب إلى العربية وكان له أثر قوي في الساحة الفكرية العربية. ثم تبعه صدور كتاب *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*، أي **أزمة المثقفين العرب: النزعة التقليدية أم التأريخ؟**. الذي تُرجم إلى اللغتين العربية والإنكليزية عام ١٩٧٦[٤٢]. إن ما يسمّيه عبد الله العروي «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» هو عبارة عن مجموعة من النماذج التفسيرية أو الأفعال التي اعتمدها المفكّرون العرب منذ القرن التاسع عشر في ما يخصّ هويتهم وماضيهم ومجتمعهم. الأيديولوجيا العربية المعاصرة هي أحد أشكال التأمّل الذاتي التي تُكرَّس لإجراء مراجعة نقدية لأدوات التفكير التي طغت على العقل العربي منذ عصر النهضة، بهدف إدراك طبيعة هذه الأدوات والنماذج، ووظيفتها، وأصلها، ومدى تناسبها. بالنسبة إليه، لا توجد هذه النماذج والأدوات ضمن زمان ومكان ينتميان إلى عوالم مبهمة لا سياق محدّداً لها، بل إنها نتاج حقائق تاريخية واجتماعية محدّدة. لا يمكن إنقاذ التفكير العربي من شرك المفارقات التاريخية والتوهّم الأيديولوجي إلا من خلال بذل جهود مماثلة لوضع الأحداث في سياقها الصحيح. هذه الجهود في مراجعة الرابط القائم بين النماذج التفسيرية أو الأفعال والحقائق التاريخية الاجتماعية، هي ما يسمّيها العروي «التاريخانية»[٤٣]؛ فهو يعتبر التاريخانية أداةً نقدية لا غنى عنها للتأمل الذاتي عند العرب. يتكوّن كتاب *La Crise des intellectuels arabes* من محاضرات عامة ألقاها العروي في الرباط والجزائر وتونس وبيروت. في المقدّمة يعبّر العروي عن أهمّ هواجسه:

ماذا حقّقت النهضة في نهاية المطاف؟ وما كانت عيوب الأحزاب السياسية التقليدية؟ وما هي دواعي الإخفاقات النسبية للناصرية والبعثية وأسباب فشل

---

(٤٢) انظر: Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*, préface de Maxime Rodinson (Paris: F. Maspero, 1967).

وقد تُرجِمَ إلى اللغة العربية، انظر: عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، وانظر أيضاً: Abdallah Laroui: *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou Historicisme?* (Paris: F. Maspero, 1974), et *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*, translated by Diarmid Cammell, UCLA Latin American Studies Series (Berkeley, CA: University of California Press, 1977).

وقد تُرجِمَ إلى اللغة العربية تحت عنوان، عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨).

(٤٣) عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨)، ص ٨٤، ٨٨-٨٩، ١٠٠ و١٢٩.

الماركسية العربية؟ لم يكن ما اهتمّ به مستمعي يتركّز على النتائج الإيجابية مثال إخفاقات هذه الحركات. فقد تبلور السؤال الذي طرحوه وفقاً إلى الحالة في الفترة حوالى السبعينيات كالتالي: لمَ نواجه الصعوبات عينها التي واجهها أهلنا وأجدادنا على الرغم من جهودنا المبذولة؟

وتمحورت الأطروحة الأساسية في هذا الكتاب على اعتبار أن مبدأ التاريخ الذي يقوم بدور هام في الفكر «المعاصر» هو في الحقيقة هامشي لكلّ الأيديولوجيات التي احتلّت الوطن العربي ولا تزال تحتلّه[٤٤].

٢ ـ انتقاد التفكير الأيديولوجي واللاتاريخي

من وجهة نظر العروي، يعود التفكير اللاتاريخي إلى الفشل في رؤية الواقع، وبالتالي عدم القدرة على تحقيق أي تغيير فكري وسياسي على أرض الواقع[٤٥]. التفكير اللاتاريخي هو طريقة للهروب من واقع سائد، واللجوء إلى اعتبار الأمور المطلقة شيئاً ملموساً، مثل الماضي اللازمني والذات الجوهرية والتقاليد الثابتة. بالتالي، تقضي مهمّة المفكّر العربي بإزالة الغموض عن تلك الأمور المطلقة، وإعادة ربط الأفكار والأفعال بالواقع التاريخي. على مدى عدّة عقود تلت نشر كتاب **أزمة المثقفين العرب: النزعة التقليدية أم التأريخ؟**، شدّد العروي على مركزية التاريخ والتاريخانية بالنسبة إلى الفكر العربي وأفعال العرب. كما شرح في الكتاب عينه أنه على الرغم من وجود استعداد للتأمّل بأنماط التفكير هذه في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، لم تكن الظروف مناسبة لتطبيق ذلك:

قبل الحرب العالمية الثانية آمن الأيديولوجيون العرب بوضوح فكرهم (evidence) وقلّ ما اهتمّوا بطرق تفكيرهم. . .

فبعد حصولهم على الحرية السياسية وسيطرة الطبقة الوسطى الصغيرة والبرجوازية، إلى جانب ظهور نخبة مثقّفة عربية «مستقلّة» ومن أصول فلسطينية، تمّ نشر أعمالها الأدبية المطبوعة في بيروت وفي جميع أنحاء الوطن العربي، تمّ تحقيق الظروف الملائمة لبزوغ وعي «من الدرجة الثانية» (second degree) الذي

(٤٤) المصدر نفسه، الفصل الثامن.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

يتمحور حول وعي العرب لفكرهم واعتباره فكراً أيديولوجياً. علاوةً على ذلك تمّ تحقيق إطار عام مرجعي الذي سرعان ما ضرب المبدأ الريفي (provincialism) عرض الحائط. هذا المبدأ الذي يُعتبر الهدف الأساسي لفكر «الدرجة الأولى» (first degree)[٤٦].

غير أن كتاب **أزمة المثقفين العرب: النزعة التقليدية أم التأريخ؟**، لا ينتهي بطريقة تفاؤلية، وقد خُصّص الجزء الأكبر منه لاستكشاف العوامل التي لا تزال تقف في وجه نموّ الفكر النقدي التأمّلي الذاتي في الوطن العربي.

يستند العروي في تحليله إلى ما يعتبره حقيقتين لا يمكن إنكارهما. تتعلّق **الحقيقة الأولى** بالتخلّف السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعلمي والثقافي، الذي غرق فيه الوطن العربي في مواجهته الحديثة مع الغرب. وبحسب رأيه، يُعتبر هذا التخلّف الحقيقة التجريبية الأولى التي صقلت النمط الفكري العربي في الماضي القريب. وقد دفعت ضرورةُ مواكبة الغرب العربَ إلى استعارة النماذج التفسيرية والأفعال الجاهزة قبل مراجعتها بنظرة نقدية وعميقة. أما **الحقيقة الثانية**، فهي الارتباط المعقّد بالغرب والناجم عن المواجهة الاستعمارية. فالغرب راسخ في الواقع العربي وفي التفكير العربي، بحسب قوله. كما يتضمّن كلّ تعريف عربي للذات فكرةً معيّنةً عن الغرب، وبعضَ الأفكار الغربية عن التاريخ والاقتصاد والمجتمع، وغيرها من المجالات. وفي هذا الإطار، لا يكفي أن نتمنى توقّف هذا التداخل العميق بين الأفكار والأيديولوجيات. إنها حقيقة يجب التعامل معها بحسّ نقدي، أي عبر إدراك سياق هذه الأفكار ومسارها التاريخي، وهو أمر لا يمكن بلوغه إلا من طريق إجراء مراجعة عميقة لتاريخ الغرب[٤٧]. في ظلّ غياب أية معرفة تاريخية للحقائق والأفكار الغربية، غالباً ما كانت إساءة استعمال النظريات تؤدّي إلى تضليل المفكّرين العرب بشأن أنفسهم والغرب. وفي سياق هذا التداخل العميق، كان للاستشراق مفعول مربك، لكونه صوّر «الشرق»، أو الوطن العربي، كمجموعة رموز ومعانٍ جوهرية في ظلّ غياب أي علم تأريخ إيجابي وجدّي[٤٨]. لم يتوان العروي عن إظهار العلاقة

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٩-٩٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠ و٢٨.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٤-٨٨، والعروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ١١٧-١٢٣. تمّت كتابة هذا العمل قبل عقد تقريباً من كتاب **الاستشراق** للكاتب إدوارد سعيد، انظر: Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978). =

المتداخلة القائمة بين الاستشراق الغربي والاعتداءات الاستعمارية/الإمبريالية من جهة، والنزعة التقليدية العربية من جهة أخرى.

بحسب رأي العروي، يمكن إيجاد المقاربة الكلّية والجوهرية للوطن العربي أيضاً في علم الإنسان (anthropology)، الذي يحصر معنى التاريخ ضمن إطار الثقافة، والثقافة ضمن إطار الأيديولوجيا، والأيديولوجيا ضمن إطار الفقه الدِّيني ـ وهي مقاربة يتبنّاها التقليديون العرب أيضاً. وفي هذا الاتجاه، يعتبر العروي أعماله شكلاً من أشكال التحقيقات الثقافية، ولكن غير الثقافوية، بمعنى أن مجموعة الأفكار والقيم التي يدرسها ليست بنى فوقية ثابتة أو أرواحاً موضوعية ثابتة، بل أدوات فهم وفعل في واقع معيّن من الكفاح والنضال تحدّدها مجموعة من العوامل الاجتماعية الاقتصادية والسياسية[٤٩]. وفي هذا الإطار أيضاً، تبدو المقاربة التاريخية أساسية بالنسبة إليه.

يصوّر العروي ثلاثة نماذج مثالية (ideal-types) لتفسير التخلّف وتحديد كيفية التعامل معه: الديني والسياسي وحب التكنولوجيا، فيلاحق تأثيراتها في ثلاثة أشكال من الدول التي سيطرت على الوطن العربي في التاريخ الحديث: الدولة الاستعمارية، الدولة الليبرالية، الدولة القومية. نما الاهتمام بالأصالة في الدولة القومية لدى الحكام كما لدى الإنتليجنسيا المعارِضة. فشرح هذا الاهتمام باعتباره ردّة فعلٍ على الفشل في مواكبة الغرب، وعلى الحاضر المقفر الذي خرج عن السيطرة إلى حدٍّ بعيد[٥٠]. ويبدو أن رحلة البحث عن الأصالة هي على ارتباط وثيق بالاهتمام بالتراث:

اتضح من خلال الفصول السابقة أن وعي الذات في الأيديولوجيا العربية إذا كان في الأساس وعياً للغرب فهو كذلك وعي للماضي. إن تعريف الذات بالنسبة إلى العرب هو بالدرجة الأولى تقرير استمرارية التاريخ القومي. بيد أن هذا الأمر لا يظهر ظهوراً تامّاً كاملاً إلا في نهاية التطوّر الذي تتبّعنا عقوده حينما ينعدم الشعور العفوي المباشر بالذات فيلجأ الناس مضطرين إلى الماضي ليؤكّد

= وفيه تكلّم سعيد عن تحليل العروي عام ١٩٦٧ حول المقاربة المستشرقة للعالم فون غرونباوم (Von Grunebaum). والسلفان الآخران لسعيد هما أنور عبد الملك والطيباوي. وللحصول على مجموعة جيدة من هذه النصوص، انظر: Alexander Lyon Macfie, *Orientalism: A Reader* (New York: New York University Press, 2000).

(٤٩) العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، ص ٧٠.

(٥٠) العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ٥١ ـ ٥٢.

لهم هويتهم حين تعود الأصالة مجرّد سعي يغذّيه الحنين فتصبح مرادفة للاستمرارية التاريخية (historical continuity): هويتنا هي ما خلّفه لنا أسلافنا.

علينا أن نصف هذه المسيرة الفكرية الطويلة حيث يعود التاريخ أكثر فأكثر هو لبّ النقاش وعماده فيفقد تبعاً لذلك ليونته ليتّخذ صورة أقنوم يحمي متولّيه من التهديدات والأخطار(٥١).

فضلاً عن ذلك، «وهكذا نرى أن البحث عن الماضي يتبع البحث عن الذات خطوة خطوة. فهل لنا أن نستغرب إذا لاحظنا أن مفهومي الأصالة والاستمرارية سارا على خطّين متوازيين؟»(٥٢).

تشكّل هذه الاستمرارية غاية بحدّ ذاتها في العقائد الدينية وفي الثقافة، وتحديداً الأدب، وفي اللغة أيضاً. غير أن تاريخ العقائد الدينية، بحسب رأي العروي، يُظهر تنوّعاً واضحاً وتغيّراً ملحوظاً في مختلف الفترات الزمنية. يُذكَر أن استمرارية ذلك التاريخ يتمّ بناؤها وتصبح من المسلّمات. في الواقع، من الملاحظ أن الثقافة الأدبية هي أكثر تجذّراً في صميم الوقائع الاجتماعية الثقافية الخاصة، وعندما لا تكون كذلك، تصبح عبئاً قمعياً. أما بالنسبة إلى اللغة، فيقول العروي إنها المحاولات الأكثر مدعاة لليأس لإرساء معنى معيّن للذات:

إلى أنْ يطاوع التاريخ رغبتنا، أن يعدل الاقتصاد وينكشف لنا على غير صورة القدر المحتوم، أن يصبح في إمكاننا مزاوجة التأميم والتعريب، أن ندبّر شؤون اللغة على أساس المصلحة، إلى أن يحين وقت كل هذه الأمور، فإن فئة من مثقّفينا، تقليديين كانوا أو عصريين، سيلجأون بدافع العزلة والخذلان إلى هذه الرؤية الهائجة. يتخفّف الماضي فيها وبها من ثقل الحاضر العنيد فيختزل في لغة بليغة مبينة كما خلقت أوّل مرّة وكما ستستمرّ أبد الآبدين لا كما ننطق بها نحن في أيامنا هذه البائسة. نجعل منها صنماً مستحدثاً نتوسّل إليه صباح مساء ليعيد لنا أصالة ضاعت ويجدّد سنداً ضعف وانقطع(٥٣).

يذكّرنا العروي بأن الشعوب الأخرى عرفت بدورها هذا النوع من الخيبة، وقد لجأت إلى اللغة والتاريخ من أجل تحديد هويتها الذاتية وعزّتها بالنفس،

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٩٧، قمت بترجمة الاقتباسات من «الأيديولوجيا العربية المعاصرة».

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

تماماً كما فعل الألمان والروس في مراحل معيّنة من تاريخهم[٥٤].

وفي ظلّ هذه الحالة من الخيبة والعجز التامّ عن مواكبة الغرب، يبدو أن نمطين متناقضين من التفكير، إلى جانب منطقين متعارضين، تُمزّق الوعي العربي ـ إنه نمط تكنولوجي يسعى إلى الخلاص عبر التطوّر التكنولوجي، ونمط يشدّد على الأصالة باعتبارها حدساً معيّناً يعبّر عن الوجود:

على السؤال: ما العمل؟ وعلى السؤال الموازي له: أي نهج نتبع؟ تقترح الدولة القومية جوابين مختلفين؛ فداعية التقنية بما أنه يعرّف الغرب بالتقنية يرى أن النهج الناجع هو ما يوحي به العقل التقني، في حين أن الداعي إلى الأصالة الثقافية الذي يُقيم الدليل على أن هذا العقل عاجز عن تفهّم موقفه الرافض يرفع راية منطق مخالف، منطق الغريزة والوجدان، منطق الذوق الفريد للتجربة العربية.

لكن لا هذا ولا ذاك، لا المفتون بالتقنية ولا خصمه المتشبّث بأهداب الأصالة الثقافية، يذهب بمقالته إلى نتيجتها القصوى. فتبقى هذه النظرية بالتالي غير مدعومة نظرياً. يُدرك الأوّل وبكلّ سهولة أنه، رغم انفتاحه على التاريخ الكوني، لا يدخل هو كشخص في مخطّط العقل الوضعي. لذا نراه يتحاشى تنظير ممارسته الفعلية. والناطق باسم الأصالة من جهته لا يمضي غالباً إلى حدّ الزهد في الصناعة والعلم مع أنهما ثمرة ذلك العقل النفعي الذي لا يفتأ يتظاهر باحتقاره[٥٥].

بالنسبة إلى العروي، تقضي الطريقة الوحيدة للخروج من هذا المأزق بتبنّي المقاربة النقدية التاريخية، وهي تكون تاريخية بمعنى الالتزام بكتابة التاريخ بطريقة «إيجابية» ـ صادقة وسليمة ـ تحرص على وضع الحاضر في إطار من الاستمرارية الفعلية، وهو ما يسمح لنا بالتالي بمراجعته والتعامل معه كواقع ملموس[٥٦]؛ كذلك، تكون المقاربة تاريخية بمعنى وضع الأفكار والنظريات في سياقها الصحيح، ولاسيما تلك الوافدة من الغرب، والتي ترتكز على دراسة تاريخه بطريقة جدّية وغير مجزّأة؛ وهي دراسة من شأنها تمكين العرب من مقاربة النظريات التي يرونها مفيدة بشكل نقدي، وبالتالي مثمر، وتشمل تلك

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١ و١٠٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٥٦) العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، ص ١٥٤.

النظريات النظرية الماركسية التي تبنّاها العروي نفسه[٥٧]. وحدها هذه المقاربة النقدية والمبنية على وضع الأفكار ضمن سياقها التاريخي الصحيح، قد تُحوّل العرب إلى معاصرين حقيقيين على مستوى أفكارهم ووقائعهم. وفي الإطار عينه، لا بدّ من ذكر الاقتباس الذي يستعمله العروي في مقدّمة الفصل الذي يحمل عنوان «التاريخانية والنخبة المثقّفة العربية» في كتاب **أزمة المثقفين العرب: النزعة التقليدية أم التأريخ؟**، وهو اقتباس عن ماركس بشأن التوجّه نحو انتقاد فلسفة اليمين لهيغل: «نحن معاصرون فلسفيون في زمن الحاضر من دون أن نكون معاصريه التاريخيين»[٥٨].

٣ ـ تجريد اللغة والتراث والتاريخ من هالاتها المطلقة

تشكّل هذه الحاجة إلى التنسيق بين الأفكار والنظريات من جهة والواقع الملموس من جهة أخرى ـ أو بعبارة أخرى الحاجة إلى التفكير بالواقع ـ محورَ الرحلة التي يخوضها العروي بحثاً عن الأصالة. يجب أن تكون الأصالة محور تفكير كلّ فرد[٥٩]، لا من طريق إنكار الآخر، بل من خلال التحلّي بوعي قوي ونقدي عن الذات وعن الآخر. كذلك، يجب أن تكون المقاربة نقدية بمعنى أن تقاوم النزعة المثالية (utopianism) والتفرّد (exclusivism) والرومانسية (romanticism)[٦٠]، وألا تستسلم لوهم عبادة الأمور المطلقة كاللغة والثقافة والماضي:

على الملاحِظ المنصف أن يعترف أن التغريب الحقيقي (true alienation) هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها: في اللغة في التراث في التاريخ القديم. يفنى فيها المثقّف العربي بكلّ طواعية واعتزاز، ويعتبر الذوبان فيها منتهى حرية الاختيار والتعبير الصادق عن هويته القارّة الدائمة. هذه هي الأوزار والسلاسل ولن نتحرّر منها إلا بكسب وعي تاريخي.

هذا الوعي سيفتح أعيننا على الواقع لأول مرّة، ويمكّننا من أن نرى أن اللغة والتراث وتاريخنا الخاص موادّ منفصلة عنا، لا نستطيع أن نتّصل بها إلا من طريق التحليل والتركيب العقليين، لا من طريق الحدس والمعرفة المباشرة.

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٥٩) العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ١٥.

(٦٠) العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، ص ١٦٩.

وسنكتشف حالاً، أو سنعي لأول مرّة ذواتنا الحقيقية، المطابقة لمركزها في الوقت الراهن، في الآن والمكان(٦١).

بعبارة أخرى، من المهمّ إدراك أن اللغة والثقافة والماضي ليست من المسلّمات المضمونة، بل هي ظواهر تحتاج إلى الاستكشاف والخضوع للتحقيق جدّياً كي تتناسب مع مواقف الحياة الملموسة. أما في حال عدم فعل ذلك، فسيتابع الفرد ملاحقة وهم لا أمل منه بإيجاد حلول سحرية فيها على مشاكل صعبة وواقعية. وهنا أيضاً، وحدها الجهود الجدّية ستمكّن العرب من مقاومة إغراء النزعة المزدوجة باتّباع نمط القرون الوسطى وتبنّي النمط الغربي(٦٢). أخيراً، وحده التيقّظ النقدي يستطيع حمايتهم من النزعة العاطفية الفارغة والخطابات العقيمة، ومن القمع وانتهاك حقوق الإنسان:

تقاعسنا طويلاً إزاء القومية الثقافية، إزاء تقديس اللغة والتاريخ والتراث. لنقبلْ في هذا الميدان أيضاً حرية الدرس والنقد.

تقاعسنا طويلاً إزاء القومية السياسية المحلية التي أدّت إلى الديمقراطية وإلى الازدواجية الثقافية. لننقدْ بجدّ الفكر الاقتصادي السطحي الذي يظن أنه إذا بنى مصنعاً بمال الأجنبي وبتقنيات الأجنبي وبإدارة الأجنبي أعان على تحديث البلاد وعقلنة الحياة الاجتماعية. لننقد كذلك نفي مشكلة الأقليات وضرورة التسيير الذاتي المحلّي بدعوة التوحيد القومي السطحي. تقاعسنا طويلاً إزاء الرومانسية السياسية؛ نصفّق لفكرة الوحدة العربية ثمّ نقبل بل نبرّر التجزئة الواقعية ـ ندعو إلى الوحدة على أساس الوجدان ونرفض أن تشيد على أساس الاقتصاد ـ نستعمل كل وسائل الإقناع لكي تستهوينا الفكرة ثمّ نعمل كل شيء لكي تبقى محطّ خيال ـ كأنها جميلة إلى حدّ أنها لا تقبل التحقيق(٦٣).

يشدّد العروي بالفعل على الرابط المهمّ القائم بين التاريخانية ووضع الأمور في سياقها من جهة، والديمقراطية والعلم من جهة أخرى، وعلى ترسيخ هذا الرابط من خلال الفكر المنفتح على التصحيح والنقاش والنسبوية بدل النزعة المطلقة:

---

(٦١) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٢٠٨.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨ و١٥٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

لكي يكون التاريخ ميدان جدّ ومسؤولية، لا بدّ من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة. عندما يصف المؤرّخ حدثاً ما ويريد أن يعطيه وزناً وقوّة تأثير يلزمه حتماً ألا يكون مقتنعاً بقيمته مسبقاً أو بتفاهته مسبقاً، يجب أن يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجياً يوماً بعد يوم وعملاً بعد عمل وحكماً بعد حكم، من دون أن يأمل أن يرسم صوره الكاملة التامّة القارّة. كل عمل تاريخي ناقص من دون معرفة نتائجه، وهذه تتشعّب وتتوالى إلى ما لا نهاية وكل حكم في التاريخ قابل للاستئناف للسبب ذاته. وهذا المبدأ (أو الافتراض الفلسفي ويجب أن نوضح أن المبدأ المناقض له مبدأ الحقيقة المطلقة التي تنكشف في إشراقة مباغتة لا يعدو أن يكون أيضاً افتراضاً) هو في آن واحد أساس النزعة التاريخية (التاريخانية) والديمقراطية والعلم الحديث.

إن الديمقراطية كنظام مدني تقتضي أن لا أحد في المجتمع يملك الحقيقة السياسية (أي ما يصلح وما لا يصلح لخير وسعادة ونمو المجتمع)، بل إن تلك الحقيقة تتكوّن شيئاً فشيئاً عن طريق المناقشة المتواصلة ومحاولات إقناع البعض الآخر، وأخيراً الاقتراع كوسيلة لإثبات حقيقة توافقية يصطلح عليها مؤقّتاً في انتظار نتائج التجربة وتغير الأوضاع.

وتنطبق الملاحظة ذاتها على العلم الحديث؛ إذ لا تقوم المحاولة العلمية إلا إذا نفينا افتراضاً عجز العقل الانساني عن إدراك أسرار الطبيعة وفي الوقت نفسه قدرته على المعرفة الكشفية، وإلا ما كان علينا إلا الانتظار والتهيؤ لقبول الكشف بصقل النفس والحواس، وهذه هي أساساً طريقة المتصوّفة على مختلف الأصناف والأشكال[٦٤].

كذلك، نظراً إلى التداخل العميق بين الوطن العربي والغرب، وبين الأفكار الأيديولوجية العربية ونظيراتها الغربية، يتعيّن على العرب والغربيين معاً أن يبذلوا جهداً نقدياً أكبر. فيجب على كلّ طرف أن يتعرّف على الوجه النقدي للآخر. واستناداً إلى هذه الخلفية النقدية، يمكن إقامة حوار حقيقي والتوصّل إلى تفاهم متبادل؛ ومن خلال حوار مماثل أيضاً، يمكن تعزيز ذلك النقد أكثر. لقد شكّلت معضلة المنطق التكنولوجي مقابل الاهتمام بالأصالة والعمل من أجل كائن بشري سليم، مصدر انشغال بالنسبة إلى الغرب طوال القرن

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٤.

الماضي: «ومرّة أخرى نجد الغرب في قلب المشكل. لا شكّ أن القارئ قد تعرّف من خلال السجال بين التقنية والأصالة على ما عرفه الغرب منذ قرون من تعارض بين النظرة إلى الإنسان كحيوان غريزي متقن ونظرية الإنسان الكامل (التخصّص من جهة والاكتمال الإنساني من جهة ثانية)»[٦٥].

يُعتبر الميل إلى إدراك الذات بشكل متكامل، لغايةٍ مهمّة تهدف إلى التصالح مع الاندماج الاجتماعي التاريخي والألسني والثقافي والعاطفي والجسدي، ميلاً غربياً بقدر ما هو رحلة بحث يقودها العرب. بالتالي، إنه طموح مشترك قد يحرّرنا من وجهات النظر الجوهرية والاختزالية السائدة في ثقافاتنا وطرق تفكيرنا المتعددة: «إن الغرب الذي يعادينا ونعاديه يعاكسنا ونعاكسه هو الغرب الظاهر السميك المعتم المستغلق على نفسه وعلى غيره، المغترّ برياضه وحدائقه، بشوارعه ومدافعه، الذي يظن أنه في غنى عن موافقة الإنسان على مشاريعه. لكن الغرب الثائب، المراجع لأوضاعه، الذي يذكّر الجميع، من دون أن يتخلّى عن محيطه الجميل المريح، بالآمال القديمة المتمثّلة في أساطير الأولين آمال إنسان مطمئن إلى نفسه متصالح معها، الغرب الذي يتطلّع إلى المستقبل من خلال مخاطبة شعوبه وشعوبنا، ذلك غرب يجب أن نستمع له، إن أردنا تجاوز ما يمليه علينا الغضب والعجز من احتجاج أهوج»[٦٦].

بعد مناقشة الحاجة إلى التفكير النقدي من أجل تطوير حسّ ذاتي متمكّن، أقدم العروي على تقييم العوائق الكبيرة التي تقف في طريق النموّ. أي فئة من المجتمع العربي البرجوازي الصغير ستقبل بدعم التفكير النقدي؟ الجيش؟ الحزب المسيطر؟ الطبقة البيروقراطية؟ الطبقة العاملة؟ المفكّرون؟ في ظلّ النظام الاجتماعي السياسي القائم، يعتبر العروي أن أية فئة من هذه الفئات لا تهتمّ بإحداث تغيير جوهري. ويتعزّز هذا الركود في الوضع بفعل نزعة دفاعية عامّة ردّاً على الاعتداء الصهيوني، وتحديداً بعد هزيمة العام ١٩٦٧. وفي وجه هذه العقبات كلّها، يتعيّن على المفكّرين العرب متابعةُ مهمّتهم رغم جميع التحدّيات، والتشدّدُ في نقدهم بكلّ قواهم.

استمر العروي، منذ نشر كتاب **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** بنسخته

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦١.

الفرنسية، عام ١٩٦٧، في هجومه الشرس على الاستعمالات الاعتذارية والجدلية لمفهوم الأصالة. كما تابع انتقاده للمقاربات الأيديولوجية والسطحية المعتمدة لتحليل تاريخ الغرب والعرب من أفكار وأحداث، حتى أنه لم يتوانَ في التشديد على الميل العالمي إلى تبنّي رؤية متكاملة عن الكائن البشري، وبقي مؤمناً بالتزامه بأهمية النقد لفهم معنى الأصالة. بالنسبة إليه، يشكّل الإسلاميون اليوم مجرّد أبطال آخرين لمفهوم الأصالة، وهم يواجهون الإغراءات عينها التي وصفها، لكن في ظلّ تصاعد وتيرة العنف الناجمة عن حالة أعمق من الأسى والخيبة(٦٧).

٤ ـ نقد مفهوم العقل المطلق السائد في القرون الوسطى

في العقدين الماضيين، ركّز العروي في كتابته العربية على مفاهيم محدّدة: التّاريخ والحرية والمنطق والأيديولوجيا والدولة. وقد خصص كتاباً كاملاً لكلٍّ من المفاهيم المذكورة. أكمل العروي في هذه الدراسات كافةً، تدقيقه في العيوب التي تشوب طرق التفكير، إضافةً إلى الافتراضات الإشكالية التي حصلت في عملية فهم هذه العيوب.

في هذا الإطار، وفي الدراسة التي قام بها العروي عن الدولة، يشير إلى الهوّة الشّاسعة القائمة بين الدولة والمجتمع، في المغرب كما في أنحاء الوطن العربي بشكل عام(٦٨). كما أنه يصف نموذج الحكومة الموازي للسّلطنة والعالق

---

(٦٧) في هذا السياق، لا أوافق إبراهيم أبو ربيع في ما يتعلق بالتطوّر الفكري للعروي؛ فأبو ربيع يظن أن العروي تنحّى عن مساره النقدي، وخصوصاً عن موقفه الماركسي، وأصبح إلى حدٍّ ما مدافعاً عن المملكة المغربية التي يراها ضمانة للحريات الفكرية للنخبة. وأنا أعتبر أن هذا الحكم قاسٍ جدّاً؛ فبغضّ النظر عن علاقته بالمؤسسات الحكومية المغربية، بقي العروي، على الأقل في محاضراته وكتاباته، متمسّكاً بموقفه النقدي الأساسي. وللحصول على مجموعة من أحاديثه ومقالاته الأخيرة، انظر: عبد الله العروي، **النزعة الإسلامية: الليبرالية والحداثة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، و Abdallah Laroui, *Islam et histoire* (Paris: Flammarion, 1999).

وانظر أيضاً: «Abdallah Laroui: From Objective Marxism to Liberal Etatism,» in: Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (London; Sterling, VA: Pluto Press, 2003), pp. 344-369.

ولنظرة شاملة إلى الفلسفة المغربية، انظر: كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، وعبد الله العروي، **خواطر الصباح: يوميات (١٩٦٧ ـ ١٩٧٣)**، ٣ ج (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، وقد تمّت إعادة طباعته عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٥.

(٦٨) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، وقد صدر بطبعته الثانية عام ٢٠٠١.

في أذهان الحكام والمرؤوسين على حدّ سواء، وكذلك بالنسبة إلى القيم المعيارية المتعلّقة بالرضوخ والاستبداد المرافقة لهذا النموذج. أمّا في الدراسات التي قام بها عن العقل، فهو يدقق في طريقة التفكير التوفيقية السّائدة التي تكلم عليها محمد عبده بوضوح، في خلال عصر النهضة الأول، والمسيطرة على الفكر العربي منذ تلك الحقبة[٦٩].

وفقاً لما يراه العروي، إن الافتراض الأساسي الذي يكمن وراء طريقة التفكير التوفيقية هذه، هو ضرورة انتفاء وجود التعارض بين الإسلام والحداثة، لأن الإسلام، بحسب ما يقوله عبده، هو دين مبني على العقل. بالإضافة إلى ذلك، إن العقل هو المبدأ المسيطر في مفهوم الحداثة.

أمّا المفارقة التي أشار إليها عبده، فكانت أنه حتى لو كانت هذه هي طبيعة الإسلام، فقد عايشت المجتمعات الإسلامية حالة من التخلّف والجهالة، حيث إن المجتمعات المسيحية الغربية عايشت حالة من التقدم والتنوير الثقافي، على الرغم من أن المسيحية تعادي العقل في الكثير من النواحي ـ عبر دعم فكرة وجود العجائب وعبر فصل الإيمان عن المنطق على سبيل المثال. وأنهى عبده قوله قائلاً إن تخلّف الإسلام ليس إلا ظاهرة زائلة، أتت نتيجة سوء فهمٍ للإسلام بسبب الحكم العثماني الذي طال.

ولكن في المقابل، تقدمت المجتمعات المسيحية، لأنها ابتعدت عن معتقداتها الدينية.

يشير العروي إلى أن عبده لم يكن المفكّر الوحيد الذي ربط بين العقيدة الدينية للمجتمع وشروط هذا المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وفي هذا السياق، على سبيل المثال، اقترح ماكس فيبر ربطاً مماثلاً في ما يتعلّق بالمجتمعات الأوروبية، كما هو معروف. يقول العروي إن المشكلة مع عبده هي أنه قيّد أفكاره بالأمور العقائدية ولم ينتبه إلى الظروف التاريخية التي أثّرت في هذه الشروط. علاوةً على ذلك، هو لم يقرّ بالتغيير الذي أتت به الحداثة وأرسته في طبيعة العقل ومفهومها الأصليين. أمّا العقل الذي قصده عبده، فكان ذلك المتعلق بالخطاب اللاهوتي في القرون الوسطى: أي ما هو عبارة عن عقل

(٦٩) عبد الله العروي، **مفهوم العقل** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، وقد تمّت إعادة طباعته عام ٢٠٠١.

مجرّد (absolute reason) ونصّي (textual). لكن الحداثة أتت لتتغلب على هذا العقل. ووفقاً للعروي، هذا هو الأمر الذي فشل عبده في فهمه. بالتالي، إن جميع المحاولات الساعية إلى التوفيق بين المفهومين المختلفين للعقل، ستكون فاشلةً لا محالة، والقول الزّاعم أن «الإسلام هو دين العقل» إضافة إلى أنه دين الحداثة والتمدّن لا يمكن أن يؤدي دور المؤسّس لعملية تحديث المجتمعات الإسلامية، وهذه هي الطريقة التي لطالما أراد عبده، كما الكثير من المفكّرين المسلمين، أن يفكّروا فيها. الواقع أن السبيل الوحيد إلى فتح المجال أمام التغيير والتقدّم الحقيقيين هو الابتعاد الحقيقي عن مفهوم القرون الوسطى للعقل، وعن الموروثات التي تأتّت عن هذا المفهوم. إلى ذلك، يجب اتخاذ قرار صارم بالقيام باختيار صريح. كما يجب التخلّي عن اعتبار الإصلاح بمثابة تجديد لما هو قديم. وينبغي أن يكون التجديد الفعّال خلاّقاً أكثر ممّا هو مقلِّد. بالنسبة إلى العروي، ينطبق الأمر هذا حتّى على الأشخاص الذين لمعوا في الماضي، واعتُبروا روّاداً للمنطق والعلم، مثال ابن خلدون (الذي خصّص له النصف الثاني من كتابه **حول العقل**)[٧٠]. أمّا هؤلاء الأشخاص اللامعون، فلا يمكن اتّخاذهم على أنهم نماذج يجب أن يُحذى حذوهم في كل زمان ومكان، بل يجب أن يوضعوا في أطرهم التاريخية الخاصة، ويجب أن يُنظر إليهم على أن حدودهم لا تتعدّى الافتراضات والمفاهيم المعتمدة في زمنهم (يتطرّق الفصل الخامس بشكل أكبر إلى هذا النقد المتعلّق باستراتيجية التوفيق في أعمال محمد جابر الأنصاري ونديم نعيمة).

تكلّم عالم الاجتماع المصري أنور عبد الملك على الإنسان العربي في الستينيات، باعتباره شخصاً «ممتعضاً» (a person of «ressentiment»)، يسعى إلى صون الكرامة، ويناضل في سبيل تحقيق الذّات. كما توقّع عبد الملك الإنسان العربي في تلك الفترة أن يكنّ غضباً واستياءً في وجه الآخر إلى أن يحصل هذا الأخير على استقلاله ويحقّق ذاته على الصعيد السياسي. ثمّ توقّع أن ينطلق هذا الإنسان العربي من ذلك الامتعاض وأن ينخرط في تبادل أكثر إيجابية وثقة مع

(٧٠) يُعتبر ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦)، المفكّر المغربي المعروف، أحد أهمّ روّاد العلوم التاريخية الاجتماعية. وقد اشتهر بمقدّمته النظرية الكلاسيكية لتاريخ عالمي حول الشعوب والأمم تحت عنوان: Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, edited by N. J. Dawood; translated by Franz Rosenthal (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967)

وقد تمّت إعادة طباعته عام ١٩٦٩ ومن ثمّ عام ١٩٨٩ في مجموعة بولينغين (Bollingen).

الآخر[٧١]. لكن بعد أكثر من ثلاثة عقود، ازداد الإذلال واليأس أكثر من أي وقت مضى، وبات الغضب أكثر حدة. أمّا بالنسبة إلى العروي، فالترياق الوحيد للتقاليد الأصولية هو الأمل، أي الرؤية التي تتطلع إلى مستقبلٍ خالٍ من العوائق[٧٢]؛ ترياق صعب المنال في عالم عربي مكبّل بالعوائق. إن الأحداث المأسوية التي هزّت الوطن العربي منذ حرب الخليج الأولى، قد ضخّمت هشاشة هذا النقد الذاتي النامي، معرّضة إياه إلى ثورانٍ من الغضب الداخلي، واليأس، والعنف، وإلى الاعتداءات الخارجية، والإرهاب، وإلى سياسات القوة.

خامساً: جندرة النقد: نوال السّعداوي والنسويات أواخر القرن العشرين

في أواخر المرحلة التي تلت العام ١٩٦٧، ارتفع صوت نوال السّعداوي، الطبيبة والكاتبة المصرية الشهيرة. بدأت السّعداوي ممارسة الطبّ في أواسط الخمسينيات في المناطق الريفية في مصر، ثم انتقلت إلى القاهرة. وتقدّمت لتتقلّد مناصب مديرة الصحة العامة، ومساعدة الأمين العام للجمعية الطبية، ورئيسة التحرير في مجلةٍ صحية. وبعد نشر كتابها القصصي الأول بعنوان **المرأة والجنس**، أقيلت من منصبها في وزارة الصحّة، وأُرغمت على التنازل عن مناصبها الرسمية الأخرى. ثم انتقلت إلى أديس أبابا في إثيوبيا، وعملت لدى برنامج الأمم المتحدة للنساء في أفريقيا، وبعد ذلك انتقلت إلى بيروت وعملت مستشارةً للّجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا).

عادت السّعداوي إلى مصر في العام ١٩٨٠، واستأنفت نشاطها بصفتها مناضلة وكاتبة، وانتقدت نظام أنور السّادات في ما يتعلق بالسياسات النيو ـ ليبرالية التي وضعها، وهجومه على الناصريين والاشتراكيين واليساريين بشكلٍ عام، وتشجيعه للأصولية الإسلامية. ونتيجةً لنقدها هذا، تم سجنها ثلاثة أشهر جنباً إلى جنب مع الكثير من النقاد اليساريين[٧٣]. وبعد أن أُطلق سراحها في العام ١٩٨٢، قامت بإنشاء جمعية عربية غير حكومية، تحمل اسم «جمعية

(٧١) انظر: Abd-al-Malik, *Contemporary Arab Political Thought*, p. 16.

(٧٢) العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، ص ٤٣.

(٧٣) تروي نوال السّعداوي خبرة سجنها في: نوال السّعداوي، **مذكّراتي في سجن النساء** (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٠ وط ٢، ٢٠٠٥؛ القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، وقد ترجمته الكاتبة ماريلين بوث، في: Marilyn Booth, *Memoirs from the Women's Prison* (London: Women's Press, 1986).

تضامن المرأة العربية»، وكرّست نشاطها لتحقيق الدعوة إلى الديمقراطية والمطالبة بحقوق المرأة. وبعد أن مارست عليها الحكومة الكثير من الضغوط، وبعد أن هدّدها الأصوليون العرب، بدأت تتجوّل بين مصر والولايات المتحدة وأماكن أخرى، وقامت بالتدريس وبإلقاء المحاضرات في مختلف أنحاء العالم وبمتابعة كتاباتها النضالية. باتت السّعداوي اليوم شخصيةً عالمية تعرّف عن نفسها بأنها امرأة عربية ومسلمة وأفريقية من الجنوب. كما أثّرت في أجيال من الرّجال والنساء العرب، وساهمت بشكلٍ بارز في النقد الثقافي العربي بتسليط الضوء على الجندر. ولطالما كانت السّعداوي شخصيةً أثارت الكثير من الجدل من جهة النقّاد المحافظين والمتحرّرين على حدٍ سواء، من خلال معالجتها للقضايا المتعلقة بالحياة الجنسية في المجتمع المصري بلغة عربية بسيطة وسهلة الفهم، وهو ما أثار غضب المؤسسات السياسية والدينية في مصر في السبعينيات. أمّا في كتبها القصصية الخمسة[٧٤]، فطرحت مواضيع متعلّقة باللّذة الجنسية والاكتفاء الجنسي، وشرحت مبادئ البنية الجسدية البشرية، وتطرّقت إلى موضوع العذرية والقصص المأسوية المتعلّقة بها ـ وارتكزت بهذا كلّه على عملها السّريري الذي أجرته في المناطق الريفية والمدنية في مصر. كما سلّطت الضوء على الأطر الاجتماعية والاقتصادية للعلاقات بين الرجال والنساء، منتقدة الأخلاقيات العلائقية (relational) التي ترعاها. وهذا ما قادها إلى معالجة المفاهيم السائدة على صعيد الزواج ودور المرأة والرجل، إضافةً إلى مختلف أشكال القمع والظلم. وأصبح أكثر وضوحاً بالنسبة إليها، أن مختلف أشكال البؤس مترابطة: أي أن المرض ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالفقر والجهل، كما ارتبط الكبت الجنسي بالقمع السياسي والاقتصادي والاجتماعي. علاوةً على ذلك، إن إدراكها لهذه الروابط هو ما جعلها تستنتج أنه كان من الواجب طرح الصراع ضدّ هذه العلل على الصعيد السياسي، عبر المبادرة إلى تنظيم المناقشة العامة حول هذه المواضيع، من خلال الكتابة، سواء في روايات أو قصص أو صحف أو مجلات، وكذلك عبر مهاجمة قوى القمع كافة، محلية كانت أو أجنبية. كما أن نكسة عام ١٩٦٧ زادت من قناعتها ومن عزيمتها على المحاربة في سبيل

(٧٤) أعادت نوال السّعداوي طبع جميع الكتب التالية: **المرأة والجنس** (١٩٧٢)؛ **الأنثى هي الأصل** (١٩٧٤)؛ **الرجل والجنس** (١٩٧٦)؛ **المرأة والصراع النفسي** (١٩٧٦)، و**الوجه العاري للمرأة العربية** (١٩٧٧)، في: نوال السّعداوي، **دراسات المرأة والرجل في المجتمع العربي**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠).

تحقيق العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سواء أكان ذلك ضمن حدود الوطن العربي أم في وجه الضغوطات الأجنبية، في حين تبقى القضايا النسائية عندها في الطليعة. وفي مقدمةٍ لمجموعة من كتاباتها *The Nawal El Saadawi Reader* لخصت رحلتها:

بعد سنوات قليلة أدركتُ أن أمراض الفلاحين قد تُشفى فقط إذا تمّ حلّ مشكلة الفقر. ومن هذه النقطة علمت أن الكتابة هي سلاح أقوى من الدواء في ما يخصّ مكافحة الفقر والجهل.

لذا بدأت بنظم الشعر. ومن ثمّ كتبت قصصاً صغيرة وروايات ومسرحيات لأنني اعتبرت الكتابة طريقة أطلق فيها غضبي. ويُعدّ القمع السبب الذي أغضبني أكثر من أي شيء آخر: قمع النساء وقمع الفقير. وأيضاً اعتدت الكتابة عن الحبّ الذي لم يكن موجوداً في العلاقات بين الرجال والنساء. إلى جانب ذلك، اعتدت مدح الحرية والعدالة، فمن دونهما لا قيمة للحياة.

من ثمّ اكتشفت العلاقة بين الحبّ والسياسة وبين الفقر والسياسة وبين الجنس والسياسة. أدركت أن النظام السياسي فرضَ إرادة الرجال على النساء، وفرض الفقر والعبودية على الفقير والمعدم. بعد ذلك اكتشفت العلاقة بين الحكّام المحليين والحكّام العالميين، وفهمت ما هي العناصر التي تشكّل الإمبريالية العالمية والاستغلال الطبقي والقمع الذكوري في العائلة.

لقد أدركت العلاقة بين تحرير النساء وتحرير البلد من التبعية أو الاحتلال الذي يفرضه أي شكل من الاستعمار الجديد أو القديم. وفهمت الروابط بين الجنس والسياسات والاقتصاد والتاريخ والدِّين والأخلاق. من المحتمل أن يكون هذا الأمر السبب الذي جعل كتاباتي تقودني إلى فقدان وظيفتي في الحكومة ووضعي في السجن إلى جانب مصادرة كلّ كتبي، وإدراجي على اللائحة السوداء[٧٥].

والواقع أن المواضيع التي وردت هنا لا تزال تشكّل حتى اليوم الأفكار الثابتة في مسيرة السّعداوي المثمرة والفاعلة[٧٦]. وإضافةً إلى ذلك، قامت بانتقاد

(٧٥) انظر: Nawal El Saadawi: *The Nawal el Saadawi Reader* (London: Zed Books, 1997), and *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*, translated by Sherif Hetata (London: Beacon Press, 1982).

(٧٦) تقدّم هذه المجموعة في *The Nawal el Saadawi Reader*، نظرة شاملة وواضحة إلى هذه الأفكار المهيمنة.

سيطرة الغرب، الولايات المتحدة تحديداً، على صعيد وكالات المعونة العالمية، المستخدَمة كأداةٍ لخدمة المصالح الرأسمالية في الشمال، وهذا ما حوّل التّنمية إلى مشروعٍ استعماري جديد. كما تولّت الاهتمام ببرامج القضاء على الفقر، وهي البرامج التي تفشل في معالجة الجذور الشمالية للمشاكل الجنوبية التي تؤدي في نهاية المطاف إلى تهديد كيان الفقراء ووجودهم. كما دعت إلى ردم الهوّة القائمة بين الشمال والجنوب عبر اعتماد الحوار البنّاء والتنسيق بين المناضلين المتحرّرين من الجهتين، وهو ما قد يساهم في قيام ديمقراطية شاملة مبنية على العدالة الاقتصادية العامّة بدلاً من السيطرة الرأسمالية الغربية الكامنة. كما أن سيطرة مماثلة تسود كذلك، في رأيها، في المحافل النسائية العالمية، حيث تطالب المرأة البيضاء البشرة في الغرب، بحقّها في التكلّم باسم المرأة عامّةً، المرأة غير البيضاء أو غير الغربية. وبالنسبة إلى السّعداوي، إن الازدياد في التقليدية والأصولية كلها ردود فعل تجاه الغرب القامع. إلا أنها ترى أن ردود الفعل هذه تعزّز القمع المحلّي المتمثّل في المجتمع الأبوي، وتمارس أشكال القمع الخاصة بها. وهي ليست حكراً على العرب الموجودين في العالم الإسلامي، بل تشكل ظواهر عالمية من الواجب مقاومتها من خلال النضالات المعادية للمجتمع الأبوي، والمعادية للرأسمالية، تبعاً للروابط التي تجمع بين مختلف أشكال القمع: أي على الصعيدين المحلي والأجنبي، ومن النواحي الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية والجنسية. وتقول السّعداوي أنها أنشأت في سبيل هذه النضالات «جمعية تضامن المرأة العربية» في العام ١٩٨٢.

وكان أحد أهم أهداف هذه الجمعية، هو نشر التّوعية بشأن هذه الظواهر العالمية، وذلك في سبيل «تحرير العقول»، وتوضيح الطبيعة الحقيقية للمشاكل المطروحة؛ وعلى أساس هذا التوضيح، تهدف هذه الجمعية إلى بناء شبكات من التضامن والمقاومة. وبالنسبة إليها، إن هذه النضالات تحدّد الهوية «الحقيقية» للمرأة العربية المسلمة:

نحن ـ أي النساء العربيات والمسلمات ـ نعلم أن هويتنا الأصلية ترتكز على إزاحة الحجاب عن عقولنا وليس وضع الحجاب على وجوهنا لأننا مخلوقات بشرية ولسنا أجساداً يجب تغطيتها (تحت شعار الدِّين) أو يجب أن تتعرّى (لصالح النزعة الاستهلاكية والمصالح التجارية الغربية). نحن نعلم أن حجاب النساء يُعتبر الوجه الآخر من القطعة النقدية، والوجه الآخر للتعرّي أو عرض الجسد، وكلا الوجهين يعتبران النساء أدوات جنسية.

علاوةً على ذلك، يشير أحد شعاراتنا في جمعية تضامن المرأة العربية إلى «إزالة الحجاب عن العقل». نحن نتكلّم ونكتب باللغة العربية. ونشارك في جميع صراعات التحرّر لصالحنا ولصالح بلادنا. كما أننا ندرس تاريخنا ونحاول إعادة تحديد الإسلام في التعابير الفكرية، إلى جانب أننا نناقش التقليد الإسلامي السائد الذي حدّده الرجال. لا شيء في الإسلام يمنع المرأة من المشاركة مشاركةً كاملةً في جميع النشاطات السياسية والدينية.

وفي هذا السياق لا تُعتبر هويتنا الأصلية سترة تقيّدنا أو فستاناً أو حجاباً. إنها عملية حيوية وحيّة ومتغيّرة تتطلّب إعادة قراءة تاريخنا، وإعادة تشكيل لأنفسنا ومجتمعاتنا في ضوء التحدّيات الحالية والأهداف المستقبلية. لذا تستخدم النساء العربيات الإسلام والتاريخ والثقافة والإرث لمصلحة الحرية الأعظم والعدالة الأضخم لأنفسنا. . .

وبالتالي حرّر الإسلام والدِّيانات الأخرى في عصورهم الثورية الأولى سلاسل العبودية، وأقرّوا جميعهم أنه لا يجب على أي رجل أو امرأة السجود إلا أمام الله، والإيمان بالله باعتباره رمزاً للعدالة والحرية، يعطي القوّة لإشعال الثورة ضد كلّ أنواع الاستغلال والمظالم. ويمكن للإسلام أن يكون في منطقتنا قوّة روحية في الصراع ضد الاختراق الأجنبي. لكن لا يجب على هذا الأمر أن يحجب نظرنا عن حقيقة أن «الله» في عين المقموع يختلف عن «الله» في عين القامع، لذا حاول قامعونا أن يبرّروا الديكتاتورية تحت اسم «الله» باعتباره قوّة مطلقة(٧٧).

تناولت الباحثة الفلسطينية أمل عميرة، في دراساتها، مدى تقبّل العمل الذي قامت به السّعداوي في الإطارين العربي والغربي. وأظهرت عميرة أهمية إطار هذا التقبّل، ودققت في التحول في حديث السّعداوي حين انتقل من الوطن العربي إلى المستوى العالمي، وخصوصاً إلى سوق الكتاب الغربية.

تبدأ عميرة في دراستها المكثّفة أولاً، بوصف التّأثير القوي لأفكار السّعداوي في الرجال والنساء العرب، كما تُراجع الانتقادات العربية حول الأعمال التي قامت بها على الصعيدين الأدبي والتحليلي(٧٨)؛ فعلى الصعيد الأدبي، كان يُعتقد عموماً

---

(٧٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٧٨) انظر: Amal Amireh, «Framing Nawal el Saadawi: Arab Feminism in a Transnational World,» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 26, no. 1 (2000), pp. 215-249. =

في بعض المحاور الأجنبية أن كتابتها ركيكة، ولم يكن ملائماً أن تُتّخذ لتمثّل الأدب العربي المعاصر. أمّا على الصعيد التحليلي، فقد أثارت كتابتها الكثير من الجدل، ولاقت رفضاً كبيراً ليس من جهة المحافظين فحسب، بسبب مضمونها الجنسي والمتعلق بالمرأة، إنما من جهة بعض المفكّرين المتحرّرين أيضاً، مثال الناقد السوري المقيم في باريس، جورج طرابيشي الذي ترجم لفرويد (وسوف أتطرّق إلى أعماله الخاصّة في الفصل الثّالث). رأى طرابيشي أن أفكارها عن المرأة كانت نخبوية، وفردانية (individualistic)، وذاتية (subjective)، إلا أنه أقرّ بشرعية المواضيع التي تطرحها وبأهميتها[٧٩].

تُظهر عميرة النحو الذي تمّت به ترجمة عمل السّعداوي وتسويقه في الإطار الغربي حتى يتناسب مع السلوكيات المحدّدة مسبقاً، في ما يتعلق بالمرأة العربية المسلمة باعتبارها ضحية، كما يمكن اتّخاذ ترجمة عنوان كتاب: **الوجه العاري للمرأة العربية** بـ **وجه حواء المخبأ** (*The Hidden Face of Eve*) بمثابة مثال حقيقي لهذا الموضوع[٨٠].

علاوةً على ذلك، تمّ حذف بعد الفصول والمقاطع من الترجمة الإنكليزية، مثل تلك التي تنتقد فيها الرأسمالية، وتلك التي ترفض فيها الطابع الاستثنائي العربي في ما يتعلق بقمع المرأة، بينما تمّ التكلّم بالتفاصيل على مواضيع أخرى، مثل تلك المتعلّقة بالختان. كما تصف عميرة ازدواجية مواقف السّعداوي وعدم وضوحها تجاه المواضيع الثقافية والسياسية المعقّدة، على غرار «الثّورة الإيرانية».

ليست دراسة أمل عميرة النقدية لأعمال السّعداوي المراجَعة الوحيدة للمواقف النسوية في منتصف القرن العشرين؛ فقد شهدت أوائل القرن الواحد والعشرين مساعي كثيرة تتعلّق بإعادة النظر في موضوع نضال المرأة العربية

= انظر أيضاً: Mohja Kahf, «Packaging «Huda»: Shaarawi's Memoirs in the United States Reception Environment,» in: Amal Amireh and Lisa Suhair Majaj, *Going Global: The Transnational Reception of Third World Women Writers*, Wellesley Studies in Critical Theory, Literary History and Culture; vol. 27 (New York: Garland, 2000), pp. 148-172.

(٧٩) انظر: جورج طرابيشي، **أنثى ضدّ الأنوثة: دراسة في أدب نوال السّعداوي على ضوء التحليل النفسي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤). وقد ترجمه باسل حاتم وأليزابيت أورزيني، في: Georges Tarabishi, *Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal el-Saadawi*, with a Reply by Nawal el-Saadawi; translated by Basil Hatem and Elizabeth Orsini (London: Saqi Books, 1988).

(٨٠) تُشير عميرة أيضاً إلى الفروق بين الطبعتين البريطانية والأمريكية: الأولى في لندن من دار زِد (Zed) عام ١٩٨٠، والثانية في بوسطن من دار بيكون (Bacon) عام ١٩٨٢.

الذي دام قرناً من الزمن. وإضافةً إلى ذلك، إن مجلّة **الرّائدة** الشّهرية، التي نُشرت منذ العام ١٩٧٦ من معهد الدّراسات النسائية في الوطن العربي للجامعة اللبنانية الأميركية في بيروت، قد خصّصت العدد المئوي الذي أصدرته في شتاء ٢٠٠٣، لاستعادة الأحداث المتعلّقة بحركات المرأة العربية. كما أن المحرّرة روز ماري صايغ تشرح أن استعادة الأحداث هذه تهدف إلى تقديم مساهمة في مراجعة الأفكار التاريخية والتقييمية للحركات النسائية، النسوية منها وغير النسوية ـ مضيفةً أن هذه المراجعة ما زالت في مراحلها الأولية[٨١].

و يعرض هذا العدد أولاً، مقالات تتمحور حول أهمية هذه الحركات وتاريخها في نواحٍ متعددة من الوطن العربي، كما يعرض مقابلات أُجريت مع عدد من المفكراتٍ والناشطات العربيات بالاستناد إلى أسئلة محدّدة، ويعرض أخيراً ملفّاً دقيقاً يعالج الفروق بين الجنسين في كلٍّ من البلدان التي تشكّل جامعة الدول العربية. أمّا أول قسمَين من العدد، فيعالجان مجموعة من المواضيع التي تشغل غالبية الكتابات العربية المعاصرة المتعلّقة بالقضايا النسائية ـ تأثير الاستشراق والاستعمار في الدراسات التي تدور حول المرأة العربية، إضافةً إلى تأثير القومية وبناء مرحلة ما بعد الاستقلال في المرأة العربية، وتداعيات توسّع الحركات الإسلامية، ودور المرأة في الحركات الديمقراطية العربية، والنضالات النسائية عبر المؤسسات غير الحكومية، ومسألة التمويل الأجنبي، إضافةً إلى المسائل الأخرى المتعلّقة بالعمالة والصحة والتعليم ومعرفة القراءة والكتابة والتعددية والأقليات والصراعات وأعمال العنف. كما يعالج هذان القسمان الأوجه المعقّدة من الإفراط في الحتمية الثقافية (cultural overdertemination) والتجذّر الثقافي (cultural embeddedness) والأصالة والنقض النسوي وتعميم ثنائيات الحداثة ـ التغريب/ التراث ـ الهوية. ويشدد

---

(٨١) تتوافر جريدة **الرائدة** (*Al-Raida*) باللغتين الإنكليزية والعربية على الموقع الإلكتروني التالي:
<http://www.lau.edu.lb/centers-institutes/iwsaw/raida.html>.

روز ماري صايغ من أصول أمريكية وقاطنة في بيروت، هي أديبة حرّة لها منشورات عربية خصوصاً حول فلسطين والنساء. انظر مثلاً: Rosemary Sayigh: *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries: A People's History* (London: Zed Book, 1979), and *Too Many Enemies: The Palestinian Experience in Lebanon* (London: Zed Book, 1993).

بالإضافة إلى مقالاتها، انظر: Rosemary Sayigh: «Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 3, no. 3 (1981), pp. 258-274, and «Women's Nakba Stories: Between Being and Knowing,» in: Ahmad H. Sa'di and Lila Abu-Lughod, *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory* (New York: Colombia University Press, 2007), pp. 135-158.

أيضاً على أهمية تبادل الأفكار مع النساء المناضلات في أماكن أخرى من جنوب العالم وشرقه، ويناقشان التوترات القائمة مع النظريات المعتمدة في الغرب، في ما يتعلّق بالمساواة بين الجنسين. ويعرض هذان القسمان أخيراً تاريخاً جديداً لوجود المرأة في النضالات السياسية والثقافية العربية، وخصوصاً النضالات في الفترة الأخيرة من عصر النهضة، وهي الفترة التي لم يتم الاعتراف بها حتى الآن إلى حدٍّ كبير. وتُعتبر هذه المواضيع في أغلبها شائعةً ومشتركة في مضامين الكتابات النسائية الأخرى حول العالم في مرحلة ما بعد الاستعمار، وسأتطرّق إلى هذه القواسم المشتركة في الفصل السادس.

في العام ٢٠٠٣ أيضاً، نشر تجمّع الباحثات اللبنانيات أوراق مؤتمر كان قد عقده في بيروت عام ٢٠٠١ بشأن المرأة العربية في فترة العشرينيات. وفي المقدّمة، يشرح المحرّرون أن التجمّع ركّز على هذا العقد من الزمن تحديداً، نسبةً إلى النقص المعرفي القائم في ما يتعلق بحياة المرأة العربية ونشاطاتها، على مدى سنوات شهدت تغيّرات كبيرة في المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى[٨٢].

في الواقع، بعد انهيار السلطنة العثمانية وفرض الانتدابين الفرنسي والبريطاني على الرغم من الثورات العربية في العامين ١٩١٦ و ١٩١٩، حصلت الكيانات العربية الحديثة المنشأ على دساتيرها الحديثة لأول مرة. وبدأ وعد بلفور يُظهر تأثيره في فلسطين، واستمرّت عمليات التحديث على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي بإحداث تحوّلات في المجتمعات العربية، ومع اكتشاف النفط في منطقة الخليج. هذه التطورات كلها أدخلت المنطقة في مرحلة جديدة. ووفقاً للمؤرخ اللبناني وجيه كوثراني، شهدت فترة العشرينيات من جهة، نتاج الجهود التي بُذلت في عصر النهضة في ما يتعلق باعتماد الحكم الدستوري والانفتاح على الغرب، وشهدت من جهة أخرى ازدياداً في ردود الفعل المحافظة الاستبدادية في وجه هذه الاتجاهات. وأتت ردود الفعل هذه في نهاية المطاف، لتضع مشروع النهضة في دائرة الخطر في توجهاتها الأساسية، وتعيق عملية تطوير مجتمع عربي ناشط.

كما هدف مؤتمر تجمّع الباحثات اللبنانيات إلى تسليط الضوء على وجود

---

(٨٢) انظر: **النساء العربيات في العشرينات: حضوراً وهوية**، إعداد وتحرير جين سعيد المقدسي [وآخرون]؛ تدقيق اللغة العربية نازك سابا يارد (بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات، ٢٠٠٣) وصدر في ط ٢ عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠١٠.

المرأة ونضالها غير المعروف حتى الآن، في ظل هذه التوترات والتحولات. كما استكشف العلماء من مختلف البلدان العربية سِيَراً ذاتية، وروايات محكية، وسجلات قانونية، ومنشورات، ومنتديات أدبية، ومناقشات عامة، وحركات الجمعيات والحركات الفنية، إضافةً إلى مشاركة المرأة في المؤسسات السياسية، والمهنية، والتعليمية، بهدف توثيق العشرينيات من منظور اشتراك المرأة في هذه المؤسسات وتحليلها وتقويمها.

إن أهمّ الاكتشافات التي برزت كانت على صعيدي القانون والمفاهيم (conceptual). أمّا دراسات السجل القانوني في ذلك الوقت[٨٣]، وخصوصاً تلك المتعلّقة بقوانين العائلة (الزواج، والميراث، والتملّك)، فقد أظهرت أن التغييرات التي أُدخلت من طريق الاحتلال الغربي أو سلطات الانتداب لم تكن لمصلحة المرأة، كما أن هذه التحديث الغربي على الصعيد القانوني أساء في بعض النواحي إلى حقها في الطلاق وإدارة المِلْكية. وفي الواقع، تستنتج عفاف لطفي السّيد مارسو أن المفاهيم الغربية المتعلّقة بالمجتمع الأبوي قد أتت لتُرسّخ الآراء المحلية المتعلّقة بالمجتمع الأبوي ولتدعمها.

علاوةً على ذلك، طبّقت السلطات الغربية المسيطرة قوانين كانت عموماً أكثر تحفظاً ورجعيةً من القوانين المحلّية[٨٤]. إلى ذلك، أظهرت الأبحاث حول السِّيَر الذاتية، والروايات المحكية، والكتابات، إضافةً إلى الإنجازات التي قامت بها النساء التي تجاهلتها التواريخ الرسمية لتلك الفترة أو همّشتها، أن بعض هذه النساء قد التزمت بالتّغيير الثقافي، ولكن من دون الوقوع في التغريب التام والالتحاق الأعمى بالغرب. فمنذ ذلك الحين رفعت أولئك النساء أصواتهن ضد الميول البطريركية لنسوية رجال النهضة[٨٥]. بالنسبة إليهن، كان هدف الدعوة إلى تعليم المرأة وتحرير تحركاتها وإعطائها حقوقها القانونية والشرعية

---

(٨٣) انظر الدراسات التي قدّمتها كلٌّ من عفاف لطفي السيد مارسو وأميرة سنبل وليلى هدسون في: المصدر نفسه. انظر أيضاً: Amira El-Azhary Sonbol, ed.: *Beyond the Exotic: Women's Histories In Islamic Societies*, Gender, Culture, and Politics in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005), and *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), and *Creation of a Medical Profession in Egypt, 1800-1922* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991).

(٨٤) مساهمات فاطمة الزهراء قشّي في الجزائر.

(٨٥) الكاتبتان ملك حفني ناصف ومي زيادة في تحليل ميرفت حاتم.

أن يُظهرن للغربيين أن الثقافة المصرية أو العربية أو الإسلامية لم تكن سيئة في الأساس في ما يتعلّق بالمرأة. وبالتالي فهي كحضارة جديرة بالاحترام، مقارنة بالحضارة الغربية. علاوةً على ذلك، نُظر إلى هذه التحسينات على أنها ضرورية لتنشئة أمّهات قادرات على تربية مواطنين صالحين. كما تثير نتائج المؤتمر الشكوك حول الثنائيات التي سادت في الخطابات المسيطرة منذ عصر النهضة ـ تحديداً الثنائيات الشرقية/الغربية المرتبطة بالتّقليد والحداثة والتخلّف والتقدّم، على التوالي. كما تظهر حذر النساء إزاء صعوبة النقد الثقافي تحت أنظار الأجانب وهيمنتهم، بسبب مواقعهن داخل ثقافتهن الخاصة وفي وجه الثقافة الأجنبية المتوغّلة في بلادهن.

تمّ تنظيم المؤتمر بالتعاون مع «مؤسسة المرأة والذاكرة» التي أسّستها في العام في القاهرة، مجموعةٌ من النساء المصريات الباحثات المهتمات بمسألة التاريخ الثقافي المصري السائد، الذي لطالما همّش مكانة المرأة والأقليات وقلّل من أهميتها[٨٦]. كما يلجأ المنتدى إلى مصادر بديلة مثال الروايات المحكية، والكتابات المنسية وغير المنشورة، وذلك بهدف إيجاد الأوجه التاريخية المفقودة ونشرها، وبهدف التطرّق إلى الافتراضات المتعلّقة بالتمييز بين الجنسين في الكتابات الرسمية. ويسعى كذلك إلى الكشف عن التصورات السلبية في ما يتعلق بالمرأة العربية في المجال الثقافي، وإلى ضم مفهوم التمييز بين الجنسين في إطار الدراسات والتفسيرات المتعلقة بتاريخ الثقافة العربية. علاوةً على ذلك، يهدف هذا النقد إلى ترك أثر ينطبع في المجتمع وفي الحياة العملية للمرأة العربية المعاصرة، وهذا ينطبق على قانون الزواج على سبيل المثال، كما يهدف إلى التأثير في تمثيل الثقافة الشعبية، بإعادة كتابة الحكايات الشعبية وسردها. وبالتالي، يعتبر المنتدى أن عمله فكري وسياسي في الوقت عينه. يضاف إلى ذلك أن هذا المشروع، الذي تقوم به الحركة النسائية في ما يتعلق بإعادة النظر في التواريخ الثقافية الوطنية، يشبه المنازعات (contestations) الثقافية القائمة في أماكن أخرى في عالم ما بعد الاستعمار، كما في الهند على سبيل المثال. فقد أوضحت الفيلسوفة الهندية أوما نارايان في كتابها المعنوَن: *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism* «خلخلة

---

(٨٦) يمكنكم إيجاد معلومات عن مؤسسة المرأة والذاكرة على موقعها الإلكتروني: <http://www.wmf.org.eg>.

الثقافات: الهويات والتقاليد والحركة النسوية في العالم الثالث» مدى أهمية هذه المنازعات وخطورتها.

أمّا في الفصل الأول من الكتاب، وهو بعنوان «الثقافات المتنازعة: التغريب، واحترام الثقافات، الحركة النسوية في العالم الثالث»، فكتبت ما يلي:

مثلما أن نادراً ما تسرد الفتيات قصص أمهاتهن بالطرق عينها التي ترويها الأمهات، فغالباً ما تروي الفتيات النسويات ثقافات أمهاتهن بطريقة تختلف اختلافاً بارزاً عن الروايات المهيمنة لتلك الثقافات. . . إن إعادة سرد قصة ثقافة ـ أم من وجهة نظر نسوية. . . هي مشروع سياسي. إنها محاولة علنية، وبالاتفاق مع الآخرين، لتحدّي وإعادة نظر في سردية لا تعود لا إلى فرد ولا إلى «ثقافة بمجملها»، بل في سردية البعض الذين يملكون السلطة ضمن تلك الثقافة. كما تعتبر أيضاً تحدّياً سياسياً للسرديات السياسية الأخرى التي تُحرّف وتفشل في عرض مشاكل ومساهمات الكثير من الذين ينتمون إلى هذا الإطار. إلى جانب ذلك، تعدّ إعادة الإخبار هذه محاولة سياسية لإخبار قصّة معاكسة تبارز القصص السردية السائدة التي تطالب بأخذ الهيكل الكامل «لثقافتنا» و«أمّتنا» لنفسها، وتحويلها إلى نوع خاص من الممتلكات، مستقصيةً أصوات واهتمامات ومساهمات الكثير من الذين هم أعضاء في المجتمع القومي والسياسي[(٨٧)].

نجد من بين مشاريع منتدى المرأة والذاكرة مكتبةً لسرد الحكايات، إضافةً إلى مركز للتوثيق وحلقات دراسية تُعنى برواية الحكايات. كما يتم تسليط الضوء، من خلال المؤتمرات والمنشورات، على عدد من النساء الكاتبات والناشطات من أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مثال مَلَك حَفْني ناصِف (١٨٨٦ ـ ١٩١٨) ونبوية موسى (١٨٨٦ ـ ١٩٥١)، كما يتم عرض عصر النهضة بصورة جديدة[(٨٨)].

---

(٨٧) انظر: Uma Narayan, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism* (New York: Routledge, 1997), pp. 9-10.

ولقراءة كتابات حول الثقافة والحركة النسوية والمشهد العالمي، انظر: Uma Narayan and Sandra Harding, *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000).

(٨٨) لقراءة سِيَر حياة الحركة النسوية العربية في العصر الحديث، انظر: Cynthia Nelson, «Biography and Women's History: On Interpreting Doria Shafik,» in: Nikki R. Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven, CT: Yale University Press, 1991), pp. 310-333; Cynthia Nelson, *Doria Shafik, Egyptian Feminist: A Woman Apart* (Gainesville, FL: =

تُعتبر هدى الصدّة، المتمرسة بالأدب الإنكليزي والمقارَن، من بين الأعضاء المؤسسين للمنتدى. وقد درّست اللغة الإنكليزية في جامعة القاهرة سنواتٍ عدة، وكان أول عمل لها في مجال التمييز بين الجنسين في مراجعةٍ لعقد الزواج الشائع في مصر. وبين عامي ١٩٩٣ و١٩٩٨، قامت، مع الكاتبة المصرية الناشطة في الحركة النسوية سلوى بكر، بإطلاق مجموعة من ست مجلات دورية تحمل اسم **هاجر**. وشاركت في تأسيس المنتدى في الوقت عينه[٨٩]. في أول إصدار للمجلة المشار إليها، أي عام ١٩٩٣، دقّقت الصدّة في أفكار قاسم أمين، أحد روّاد عصر النهضة ومن أبرز مناصري تحرير المرأة في ذلك الزمن، وذلك في الجزء المعنون «المرأة: منطقة محرمات: قراءة في أعمال قاسم أمين»[٩٠]. وسعت إلى الكشف عن الافتراضات المضمرة في هذه المناصرة، التي كانت لتؤدي إلى فشل مشاريع تحرير المرأة في عصر النهضة. وقالت في كتاباتها، إن البرلمان المصري كان يناقش صحة عمل المرأة خارج منزلها (في ذروة أزمة العمالة التي سببتها سياسات الحكومة النيوليبرالية): وهذا ما شكّل بالنسبة إليها مؤشراً واضحاً إلى تراجع نحو النزعة إلى المحافظة التي تعود إلى مرحلة ما قبل عصر النهضة. وفقاً لتحليلاتها، يعود سبب الفشل إلى فكرة حصر قضايا التحرير والنهضة في ثنائيات ثابتة ومطلقة، مطروحة من التاريخ والواقع المعيش ـ أي النموذج الغربي والتقاليد

= Florida University, 1996), and Huda Shaarawi, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924*, edited and translated by Margot Badran (New York: The Feminist Press at the City University of New York, 1993).

(٨٩) لقراءة قصة كتابات الصدّة في مؤسسة المرأة والذاكرة، انظر: Hoda El Sadda, «Women and Memory: An Interview,» in: *Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations*, alif; 19 (Cairo: American University Press, 2000), pp. 210-230.

ولعرض ملخّص عن مشروع القصص المروية، انظر: هدى الصدة، «إعادة صياغة الذاكرة الشعبية وهوية النوع الاجتماعي: قصّة مشروع،» **دراسات المرأة في الشرق الأوسط**، السنة ١٧، العددان ١ ـ ٢ (٢٠٠٣)، ص ١-٢؛ ملك حفني ناصف، **النسائيات: مجموعة مقالات نشرت في الجريدة في موضوع المرأة المصرية**، تحرير هدى الصدة، ٢ ج (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ١٩٩٨)؛ هدى الصدّة، **من رائدات القرن العشرين: شخصيات وقضايا** (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠١)؛ هدى الصدّة، سمية رمضان وأميمة أبو بكر، **زمن النساء والذاكرة البديلة** (القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ١٩٩٨)؛ هدى الصدّة وعماد أبو غازي، **مسيرة المرأة المصرية: علامات ومواقف** (القاهرة: المجلس الوطني للمرأة، ٢٠٠١)، وقد تُرجِمَ هذا الكتاب إلى اللغة الإنكليزية، انظر: Emad Abu-Ghazi and Hoda Elsadda, *Significant Moments in Egyptian Women's History*, translated by Hala Kamal, 2 vols. (Cairo: National Council for Women, 2002).

(٩٠) هدى الصدة، «المرأة: منطقة محرّمات: قراءة في أعمال قاسم أمين،» في: **هاجر (كتاب المرأة)**؛ ١ (القاهرة: دار سينا، ١٩٩٣)، ص ١٤٤ ـ ١٥٩.

المحلية ـ إضافةً إلى إهمال فكرة تمكّن المرأة من إدارة نفسها بنفسها. كما تقول إنه قد تمّ خلال عصر النهضة التطرّق دوماً إلى قضية المرأة بما يرتبط بقضايا كبرى متصلة بتراجع الثقافة وتجدّدها، حيث أدى المستشرقون والجهات الاستعمارية دوراً بارزاً. كما تم ابتكار الكثير من الأفكار في ما يتعلق بهذه القضايا، ردّاً على مثل هؤلاء الغربيين وتحت نظرهم. أمّا في حالة قاسم أمين، فتتمثّل هذه العلاقة من خلال التبادل الذي قام به مع دوق هاركورت. وقد وضع أمين كتاب **المصريين** (*Les Egyptiens*) ردّاً على انتقاد هاركوت للثقافة المصرية والإسلامية وانتقاده لمعاملة المرأة في ظل هذه الثقافة، فأبدى رفضه لآراء هاركورت السلبية، ودافع عن العادات والتقاليد المصرية، بما في ذلك الطلاق وتعدّد الزوجات والعزلة، مبرّراً بعضها عبر الإشارة إلى الضعف الذي تعانيه النساء العرب (حتى أنه علّق على قبحهن). إلا أن أمين ثار بعد بضع سنوات على القيود المفروضة على النساء، ودعا إلى تقدّمهن عبر التعلّم، وتحرير قيود تحركاتهن، إضافةً إلى نزع الحجاب، والقيام ببعض النشاطات خارج منازلهن.

ترى الصدّة أن موقف أمين تشوبه عيوب ثلاثة:

الأول هو مركزيته الذكورية عندما قرر ما هو جيد ومفيد للمرأة بالاستناد إلى منظوره الذكوري الشخصي، وبالنظر إلى المنافع التي يمكن أن يأتي بها هذا التحرير المقيَّد إلى المجتمع والثقافة المصريين. وبالنسبة إليها، يتّضح أن مشروعه التحرّري يقتصر على الطابع الأبوي في مفهوم الأسرة، وهو الطابع الذي دافع عنه عبر الإشارة إلى النموذج الغربي للمجتمع الأبوي.

العيب **الثاني** هو اعتماد أمين المبدأ الغربي للتقدّم من دون التطرّق إلى الأيديولوجيا الاستعمارية المهيمنة التي رافقت هذا التقدّم، ومن دون تحذير نفسه وقرّائه من المقياس الذي يفرضه للحكم على الحضارات. وأضافت الصدّة أن أمين لم يقرّ بدور القوّة في هذا المنظور المعتمد لدى المقارنة بين الثقافات: أعني بذلك موقف السلطة المهيمنة الذي اتّخذه دوق هاركورت تجاهه، إضافةً إلى موقف السلطة المهيمنة الذي اتخذه هو، أمين، تجاه نساء مجتمعه.

العيب **الثالث** هو إحجام أمين عن إدخال أي تحديث حقيقي على التقاليد. ولم يقُده مشروعه التحرّري إلى أية قراءة جديدة للنصوص الدينية الجوهرية، سواء أكانت من النصوص المقدّسة أم من النصوص التقليدية الأخرى، كما أنه لم يدعُ إلى أية إعادة نظرٍ في مفهوم العفة، أو قضية الحجاب، أو القاعدة الأوسع

لهيمنة المجتمع الأبوي. بقيت هذه المواضيع بالنسبة إليه بمثابة أمور لم ولن يتم التباحث بشأنها، أي أنه اعتبرها من المحرّمات. وفي ظل غياب كلّ تأريخ أو تأطير جديدين للتقاليد المقدسة، نرى أن مشروع أمين مثل مشاريع النهضة عموماً، قد فشل في تحقيق أي انفراج حقيقي. يضاف إلى ذلك أن المقاربة غير التاريخية وغير الجدلية للتقليد والغرب، قد حوّلت مشروع التنوير الثقافي إلى مهمة مستحيلة: «ولم يُعِق أمين تقدم مشروعه عبر افتراض الثوابت في الماضي فحسب، بل إنه زاد الأمر سوءاً عبر فرض الثوابت في الحاضر أيضاً، وأعني بذلك النموذج الغربي الذي أفرط في الإشادة به، واعتبره بمثابة المرحلة الأكثر تقدماً في تطور البشرية. فبذلك غدا مشروعه التنويري مهمة مستحيلة لانطوائه على الانتقال من ماضٍ لا يتغير إلى حاضر لا يتغير»[٩١].

في «ملك حفني ناصف: حلقة مفقودة من تأريخ النهضة» في العدد الثاني من كتاب **هاجر** (١٩٩٤)، تدرس الصدّة أفكار امرأة عاشت في الحقبة الزمنية نفسها، وأثارت غضب كبار الشخصيات من الرجال في عصر النهضة: في ما يتعلّق بقضية تحرير المرأة، وتمّ تجاهل عملها في ما يخصّ مؤلّفات النهضة: إنها مَلَكْ حَفْني ناصف (١٨٨٦ ـ ١٩١٨)[٩٢]. كان والد ملَك تلميذاً لجمال الدين الأفغاني، وصديقاً لمحمد عبده. وكانت هي أول فتاة في مصر تتخرج في المدرسة الابتدائية، كما كانت تتعطش إلى قراءة مجموعة الكتب التي في مكتبة والدها. عملت أيضاً كاتبةً في صحيفة **الجريدة**، وكان الليبرالي القومي أحمد لطفي السيد رئيساً لتحريرها، كما أسست عدداً من الجمعيات النسائية للعمل الاجتماعي، وتوفّيت قبل الأوان عن عمر ٣٣ عاماً.

سلّطت ملَك ناصف الضوء في كتابتها على أهمية تمكين المرأة، على عكس السيد أمين، كما آمنت بأن للمرأة الحق في التعلم وفي الحرية الكاملة لترسم طريقها نحو التحرر.

في إطار هذه الجهود المبذولة سعياً إلى تحقيق التحرر، وكذلك خلافاً لنظرائها الذكور، اعتبرت الحجاب ذا أهمية ثانوية. كما دعت إلى عدم المزج بين المظاهر والأمور الأخرى الأكثر جوهريةً، وركزت على حرية تصرّف

---

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٥٨ (الترجمة من عندي).

(٩٢) هدى الصدة، «ملك حفني ناصف: حلقة مفقودة من تاريخ النهضة،» في: **هاجر (كتاب المرأة)؛ ٢** (القاهرة: دار سينا، ١٩٩٤)، ص ١٠٩-١١٩.

المرأة. وبالنسبة إليها، ليس لارتداء الحجاب أو نزعه أية علاقة مباشرة بالرجعية أو العصرنة. علاوةً على ذلك، شكّل تعدّد الزّوجات بالنسبة إليها إحدى القضايا الأكثر جوهريةً نظراً إلى أنها عانتها شخصياً. في الواقع، اكتشفت بعد زواجها أن زوجها كان متزوّجاً أصلاً. وكونها قلّلت من أهمية نزع الحجاب جعلها تبدو مشبوهةً في نظر المصلحين، أمّا بالنسبة إلى المحافظين، فإن انتقادها لمسألة تعدّد الزّوجات أثار الشّكوك حول ولائها للإسلام والتقاليد.

رفضت ناصف موقف النهضويين المبني على منظور المنفعة. ومن المثير للاهتمام أنها، خلافاً لغالبية الرجال التجديديين المعاصرين في تلك الفترة، قد اكتشفت نموذجاً ملهماً في المرأة التركية لم تجده في المرأة الغربية. وقالت خلال محاضرة عامة في العام ١٩٠٩، موجّهة كلامها إلى النساء في حزب الأمّة: «يُعتبر سجن المرأة المصرية في منزلها في الماضي أمراً مؤذياً، فيما تُعتبر الحرية التي تتمتّع بها المرأة الأوروبية اليوم أمراً مبالغاً فيه. لن أجد نموذجاً أفضل من المرأة التركية المعاصرة، فهي تجمع بين الطرفين النقيضين، إلّا أنها لا تخالف ما ينصّ عليه الإسلام، إذاً هي تصلح لأن تُعتبر مثالاً حسناً يجمع بين اللياقة والتواضع»[٩٣].

وناصف، خلافاً لنظرائها من الرجال، أشادت بجمال المرأة المصرية وبطريقة لبسها، ورفضت الامتثال لمعايير الجمال الغربية يمليها موقف السلطة لدى الغربيين. إضافةً إلى ذلك، رفضت بشدّة الميل السائد الذي يدعو إلى لوم المرأة المصرية بشأن رجعية المجتمع المصري، كما رفضت الأيديولوجيا الشائعة التي تعتبر الرجل المصري مثالياً، وأنه «يتحمّل» البيئة المتخلّفة المحيطة به إضافةً إلى مرافقته للمرأة المصرية التي هي دون مستواه. وهي ترى أن هذا الرجل يتحمّل جزءاً كبيراً من المسؤولية في ما يتعلّق بما آلت إليه الأمور في مجتمعه، كما اعتبرت أن الأدوار التي يؤدّيها كلٌّ من الجنسين، إضافةً إلى الخصائص التي

(٩٣) انظر محاضرة ملك حفني ناصف أو «باحثة البادية» في: ملك حفني ناصف، «محاضرة في نادي حزب الأمّة،» في: ناصف، **النسائيات: مجموعة مقالات نشرت في الجريدة في موضوع المرأة المصرية**. وقد تُرجِمت هذه المحاضرة في: Margot Badran and Miriam Cooke, *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (London: Virago, 1990), pp. 228-238.

ويتضمّن هذا الكتاب مقتطفات من كتابات النساء الأولية للنهضة. ومن أجل الحصول على معلومات عن صحافة النساء في ذلك الوقت، انظر: Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press* (New Haven, CT: Yale University Press, 1994).

ينفرد بها كلٌّ منها، كلّها نتاج ظروف تاريخية وليست ميولاً طبيعية. كما اتّهمت الرجل المصري بأنه يتبنّى نظرة مزدوجة حيال معيارين مختلفين: فهو يُظهر احترامه وتقديره للمرأة الغربية، كما يُظهر ازدراءه وامتعاضه تجاه المرأة المصرية. علاوةً على ذلك، رأت أن المرأة الغربية تحتاج إلى إزالة الأساطير عنها من دون الذمّ بها. واعتقدت أن الولع الأعمى بالغرب، وعدم إدراك الدّور الذي تؤدّيه السلطة في ما يتعلّق بتقدير الثقافات، إضافةً إلى غياب التقدير الصريح والمتّزن للواقع المصري المعيش، لا يقود إلا إلى «**نهضة**» مزيَّفة.

أضافت الصدّة أن بعد قرن من الزمن، ظلّ الكثير من هذه الافتراضات والثنائيات الخاطئة يسود في الخطابات التي تتناول موضوع المرأة العربية. وفي رأيها أن المؤتمر الذي نظّمه المجلس الثقافي الأعلى في الحكومة المصرية في العام ١٩٩٩ لإحياء ذكرى مرور مئة سنة على نشر كتاب **تحرير المرأة** لقاسم أمين في القاهرة، هو بمثابة علامة إيجابية[٩٤]. كما لا تزال تُسند إلى المرأة مهمّة التجسيد والتمثيل لهوية الأمّة وتقدّمها. علاوةً على ذلك، تعارض عبارةُ «الأصالة الحقيقية» عبارةَ «الحداثة الحقيقية» من دون تفكيك نقدي لتعابير هذه الثنائية المستمرة. كما تقول الصدّة إن هذه القضايا قد تستفيد من الأفكار السّائدة في مرحلة ما بعد الاستعمار، والمنتشرة في أنحاءِ مختلفة من العالم.

ثمّة انتقادان معاصران آخران لقاسم أمين جديران بأن يتمّ ذكرهما، وهما يعودان إلى جورج طرابيشي وليلى أحمد. يرى طرابيشي في آراء أمين حول حالة المرأة المصرية المسلمة تعبيراً نموذجياً عن الجرح النرجسي الذي تعرّض له العرب عند لقائهم الغرب في العصر الحديث[٩٥]. وفي نظره أن لهذا التّعبير وجهين نموذجيين: ردّ فعل متمثّل بالنكران تجاه فكرة وجود فعلي للجرح، ورد فعل آخر متمثّل باعتذارٍ لاحق يؤكّد وجود هذا الجرح. يوجد رد فعل الأوّل في ردّ أمين على دوق هاركورت، وهو ردّ نفى فيه وجود أي أمرٍ مخزٍ في ما يتعلّق

(٩٤) انظر ما كتبته الصدّة حول المؤتمر في: هدى الصدة، «السؤال الآن: متى يتحرّر الجميع... رجالاً ونساءً؟,،» **وجهات نظر**، العدد ٢١ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩)، ص ١٩-٢١. ولنظرة عامّة أكثر حول المؤتمر، انظر: مالك أبي صعب ورلى جردي أبي صعب، «قرن على قاسم أمين: القرابة الخيالية والاستخدامات التاريخية لكتاب «تحرير المرأة»،» **الجديد**، السنة ٦، العدد ٣٢ (٢٠٠٠).

(٩٥) انظر جورج طرابيشي، «عصر النهضة والجرح النرجيسي: نسوية قاسم أمين وعقلية التماهي مع المعتدي،» في: جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردّة: تمزّقات الثقافة العربية في عصر العولمة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠)، ص ٩ ـ ٣٨.

بحالة المرأة في الحضارة العربية والشّريعة الإسلامية، ما لا يسمح بسوى انتقاد محدود لحالة المرأة في المجتمع المصري. كما يعرض صورةً مثالية ومعظّمة للذات، ويدافع بشدّة عن التقاليد المتعلّقة بتعدّد الزّوجات، والطّلاق، والحجاب، والعزلة. أمّا ردّ الفعل الثاني، فيمكن إيجاده في كتابين وضعهما أمين بعد بضع سنوات عن موضوع تحرير المرأة، وهو يشن من خلالهما هجوماً على هذه التقاليد المذكورة، ملقياً عليها اللّوم لتسبّبها في حالة التخلّف التي وصلت إليها المرأة في مصر، وملقياً كذلك اللّوم على المرأة العربية لتسبّبها في حالة التخلّف التي وصلت إليها الأمّة برمّتها.

ويتطوّر هذا الهجوم ليتحوّل إلى انتقاد لاذع للتقاليد الإسلامية، يبدو في النهاية قريباً من الموقف الذي تبنّاه هاركورت في تشويهه سمعة هذه التقاليد. وبالتالي، يرى طرابيشي أن أمين انتهى إلى تبنّي آراء المعتدي عليه، وبدأ بالمطالبة بـ «أَوْرَبة» بلاده. وفي التحليل النهائي، انتهى إلى إقراره بسلطة الآراء الأوروبية حيال المجتمعات والثقافات الإسلامية. ويقول طرابيشي إن عملية تعظيم «الآخر» واستنكار الذات أتت عكس ما هو مطلوب، لأنها تعزّز آليات الدفاع عن النفس التي كانت تسعى إلى تفكيكها في بادئ الأمر.

عبر المرور بهذه المراحل المتتالية من الاعتذار، وانتقاد الذات، والقبول الكامل بأحكام الآخرين، يرى طرابيشي أن أمين يعرض سلسلةً كاملة من ردود الفعل التي تبنّاها مفكّرو عصر النهضة في ذلك الوقت:

فمع السلفيين الخلّص صاغ في طوره الأول (المصريون) إشكالية النهضة والمواجهة مع الغرب على النحو التالي: كيف لا نتغير ونبقى نحن؟

ومع التحديثيين صاغ في طوره الثاني (تحرير المرأة) الإشكالية عينها على النحو التالي: كيف نتغير ونبقى نحن؟

ومع التغريبيين صاغها في طوره الثالث (المرأة الجديدة) كما يلي: كيف نتغير ولا نبقى نحن[٩٦]؟

يقول طرابيشي إن هذا التعارض في الرّدود لم يكن أولاً بسبب عدم أهلية مفكّري عصر النهضة من الناحية الذهنية، بل بسبب النتائج الحتمية للحالة

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٨ (الترجمة من عندي).

الاستعمارية التي ترغم الشخص على تأكيد هويته كما على تغييرها في الوقت عينه ـ وهي حالة انفصام بحدّ ذاتها. إضافةً إلى ذلك، حوّل الاستعمار الغربي الثقافات والمجتمعات المستعمرة إلى روافد. وما عسى أن يكون الجرح النرجسي إن لم يعنِ حالة التحوّل إلى رافد وفقدان السيطرة على مساره؟

تدقّق العالمة النسوية المصرية ليلى أحمد، في هذه العلاقة المربكة والمبالغة في حتميتها (overdetermining) بين الثقافة والجنسين، في الجزء الثالث من كتابها الذي أصدرته في العام ١٩٩٢ تحت عنوان **المرأة والجندرة في الإسلام**. إضافةً إلى ذلك، هي تظهر كيف أن الأزمة الثقافية المعيشَة تحت نظرة الغرب تسيطر على القضايا المتعلّقة بالمرأة، وكيف يُخضِع الغرب هذه القضايا لأهدافه الخاصة. وبالنسبة إليها، تتبع دعوة قاسم أمين إلى «تحرير» المرأة لهواجسه الحضارية، وتخضع هذه الهواجس للفرضية الاستعمارية التي تزعم وجود علاقة متأصّلة بين الثقافة المصرية الإسلامية وقمع المرأة: «فقدّموا نقداً حادّاً عن المسلم، وخصوصاً الثقافة والمجتمع المصري. وفي مسيرة المطالبة بتحرّر المرأة، طالب أمين الرجل الأبوي عن حقّ في الواقع بأن يتبع المجتمع الإسلامي خطى النموذج الغربي، واستبدال زي سيطرة الرجل ذي الطراز الإسلامي بزي سيطرة الرجل ذي الطراز الغربي. لذا قاد أمين هجوماً على الثقافة والمجتمع المحليين بحجّة قضية تحرّر المرأة، معيداً بذلك الهجوم الاستعماري». وتضمّنت التفاعلات العديدة لمطالبات أمين (أكثر من ثلاثين كتاباً ومقالاً) الأولويات عينها، وخصوصاً بشأن الثقافة: «لم يكن الخصوم الذين يملكون منظوراً وطنياً بالضرورة ضدّ الحركة النسائية أكثر ممّا كان أمين موالياً لها»[٩٧].

وتبعاً لهذا المنطق، تطغى الحاجة إلى التغيير أو المحافظة على الثقافة المحلية على قضية تحرّر المرأة، وهو ما يقودنا حتماً إلى أحد الاستنتاجَين المهمَين التاليين: إمّا رفض الثقافة واستبدال الثقافة الغربية بها في حال هدفت إلى تغيير وضع المرأة، وإمّا تقليص هذا التغيير أو معارضته من أجل التشديد على البدائل الثقافية للشخص، والدفاع عنها والمحافظة عليها، والخياران كلاهما عبثيان. وفي الواقع لا تسعى الحركات النسوية الغربية إلى رفض ثقافتها الخاصة وتبنّي أخرى من أجل الدفاع عن حقوقها. أمّا بالنسبة إلى غير الغربيين، فتمثّلت

(٩٧) انظر: Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), pp. 161-163.

هذه القضية بهذا الشّكل بسبب الربط الاستعماري بين قضايا المرأة وقضايا الثقافة. وشجّع المستعمرون الذين كانوا معارضين للحركات النسوية في بلادهم معارضة قوية الحركات النسوية الأخرى من أجل تشويه سمعة ثقافاتها المستعمَرة وتبرير مساعيهم الاستعمارية. واعتبرت أحمد أن المواقف التي اتّبعها اللورد كرومر، القنصل العام البريطاني في مصر من عام ١٨٨٣ إلى عام ١٩٠٧، مثلٌ حي لهذا التصرّف النمطي؛ فحتّى حين عزم على مهمّته بشأن «التحرّر» في ما يخصّ مسألة الحجاب، حصر تعليم النساء في مصر وعارض مطالبهن في مجتمعه: «هذا القائد لحملة إزالة حجاب المرأة المصرية، هو في إنكلترا عضو مؤسّس، وأحياناً رئيس اتحاد الرجال لمعارضة اقتراع النساء. وكان يجب وضع حدّ للحركات النسوية وحسرها في الجبهة الداخلية الموجّهة ضد الرجال البيض، ولكن في حال انتشرت وتوجّهت ضد الثقافات المستعمَرَة، سيتمّ التشجيع لها بطريقة تخدم وتطوّر بشكل كبير مشروع سيطرة الرجال البيض[٩٨].

لخّصت أحمد ببلاغة هذه التلاعبات الاستعمارية للحركات النسوية:

وحتى عندما ابتكر نشوء الرجل الفيكتوري النظريات في مواجهة الادعاءات النسوية، ورفض مع احترامه لمبدئه أفكار النساء ونظرية قمع الرجال للنساء وسخر منها، اتّبع لغة الحركات النسوية وأعاد توجيهها في خدمة الاستعمار نحو رجال آخرين وثقافتهم. هنا، وبسبب دمج لغات الاستعمار والحركات النسوية، نشأ اندماج القضايا النسوية بقضايا الثقافة. وما نشأ بالتحديد هو الاندماج بين القضايا النسوية وقمعهن وثقافات الرجال الآخرين. وقد استُخدِمَت فكرة أن الرجال الآخرين يقمعون النساء، أي الرجال في المجتمعات المستعمرة أو المجتمعات خارج حدود الغرب المتحضّر، في خطابات الاستعمار لتبرير تقليل قيمة ثقافات الشعب المستعمَر[٩٩].

وخلال سلسلة المواقف، من الشديدة التحفّظ إلى تلك الأكثر تحرّراً، وضع هذا الانصهار الاستعماري للقضايا النسوية والثقافية الحدود للكثير من المداولات العربية اللاحقة، واضعين الصراعات النسوية ضمن صراعات الثقافات، ومنشئين غالباً صورة طبق الأصل عن الخطابات الاستعمارية التي

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.

حصرت الثقافة المحلية وقيّدت حقوق النساء بقضايا خيانة الثقافات والوفاء. وبالنسبة إلى أحمد، يهدف تحدّي التحركات النسوية الإسلامية العربية إلى تفكيك هذا الاندماج، وتقليص المسافة بين مسألة النساء والثقافة الإسلامية وتوظيف المقوّمات الأخلاقية والتحررية للحضارة الإسلامية من أجل التخلّص من الحتمية الثقافوية لهذا الدمج الاستعماري العربية، محدّدين محتوياتها الأخلاقية المتحرّرة المحرّرة من القيود الثقافية للدمج الاستعماري(١٠٠).

تبحث عالمة الاجتماع الجزائرية مارنيا لازريغ في موضوع تلاعب مشابه لقضايا النساء من قبل الفرنسيين زمن سيطرة الاستعمار في الجزائر. وتتذكّر المشهد الشهير في ١٦ أيار/مايو ١٩٥٨ الذي لخّص هذا التلاعب، عندما جمّع الجنرالات الفرنسيون بعض الجزائريين المندفعين من قراهم لمشاهدة عملية إزالة الحجاب المحزنة لبعض النساء الجزائريات من قبل امرأة فرنسية. وعلّقت قائلةً:

في الحقيقة سبّب الحدث في ١٦ أيار/مايو ١٩٥٨ الأذى الدائم للنساء الجزائريات بتسليطه الضوء على تسييس أجساد النساء والاستيلاء الرمزي عليها من السلطات الاستعمارية. وأحدثت الضعف في قلوب النساء الجزائريات في وقت ظنت الكثيرات منهن أنهن يصنعن التاريخ ويفرضن أنفسهن على عقول الرجال على أنهن أكثر من مجرّد رموز للجنس. وفجأةً، كُشفت أجسادهن المعتبرة كرمز الجنس أمام حشد من المستعمرين الصاخبين الذين ادّعوا الانتصار على كلّ النساء الجزائريات، وهم منغمسون في تلاوة الأناشيد والهتافات القائلة «تعيش الجزائر الفرنسية». لقد قيل الكثير، وبحقّ، عن اعتبار تلاعب الجنرالات بقضية الحجاب رمزاً سياسياً لتفريق المستعمِرين عن المستعمَرين أو اعتباره حصن الرجال المحليين الأخير للمقاومة ضد الفرنسيين، ضامنين بذلك ملجأ آمناً لقوّتهم الشخصية في ظلّ مجتمع متسلّط. ولكن كُتب القليل عن معناه بالنسبة إلى النساء(١٠١).

---

(١٠٠) لقراءة آراء ليلى أحمد حول ظاهرة إزالة الحجاب، انظر: Leila Ahmad, «Arab Women: 1995,» in: Hisham Sharabi, ed., *The Next Arab Decade: Alternative Futures* (Boulder, CO: Westview Press, 1988).

أمّا للحصول على وصف ثاقب لمسيرتها الفكرية مع فترة إنهاء الاستعمار والتأنيث، انظر مذكّراتها لسيرتها الذاتية التي كتبتها بنفسها في: Leila Ahmed, *A Border Passage: From Cairo to America-A Woman's Journey* (New York: Penguin Books, 2000), pp. 206-307.

(١٠١) انظر: Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York: Routledge, 1994), pp. 135-136.

وقد تمّ التشديد على هذا المقطع في الكتاب الأصلي.

يهدف كتاب لازريغ **بلاغة الصمت: المرأة الجزائرية في تساؤل** إلى استرجاع تفاعلات النساء العنصر الذي أُهمل أكثر من أي شيء آخر: «حجز كل من العلماء والمسؤولين في الاستعمار والكتّاب وقادة ومفكّرين من جبهة التحرير الوطني، بمَنْ فيهم عالِم النفس فانون، انتشار أفكار النساء التي اختلفت عن حقيقة ما يعشنه ويشعرن به»[١٠٢].

وعلّقت لازريغ على استمرار العلماء، وخصوصاً الغربيين منهم، حتى يومنا هذا، على تخبئة الخبرات التي عاشتها نساء الجزائر بنشر القوام الاختزالية والتفسيرية للإسلام، في محاولة لفهم قضاياهن، بما فيها قضية فشلهن في تحصيل مساواة بين الجنسين بعد عملية التحرّر[١٠٣]. وقالت لازريغ إن حرب التحرّر هدفت إلى تحرير البلاد من الهيمنة الاستعمارية ونجحت في تحقيق ذلك. ولم تقدر هذه الأولوية على استيعاب صراعات مصاحبة أخرى. كما شدّدت لازريغ على غموض جبهة التحرير الوطني الجزائرية بشأن قضايا الأجناس في خلال الحرب، كان في اعتقادها أن سبب اشتراك المرأة في هذه الحرب يعود إلى صراع سابق تحتّم حصوله بعد الحرب: «**اعتبار إدراك الفرق بين النساء والرجال على أنه نموذج للتفرقة الاجتماعية لا اختبار للفرق البيولوجي الذي خلقته قوى إلهية، ليس نتيجة تلقائية للتشدّد في عمليات إنهاء الاستعمار، إنما هو ثمرة صراع تاريخي يفيض بالنكسات كما بالنجاحات، حسب الظروف**»[١٠٤].

يحلّل البروفسور جوزيف مسعد إدماج قضايا الثقافة في قضايا الأجناس بدراسة طريقة استيعابها في النقاشات العربية حول الرغبات الجنسية، وخصوصاً رغبات الجنس الواحد. وأظهر كيف تعامل المفكّرون العرب في العهد المعاصر، تحت وطأة الاستعمار الغربي، مع القيمة الحضارية لثقافتهم الماضية والحاضرة في مجال الممارسة والتعبير عن بعض أشكال الرغبات الجنسية. ويبقى الحكم المعياري على هذه الممارسات والتعابير حكماً رئيسياً بالنسبة إلى دلالاتهم التقييمية: «في الوقت الذي هاجم الغرب ما قبل الحداثة الفكرةَ المزعومة لتمرّس الإسلام في مجال الجنس، هاجم الغرب الحديث فكرة قمع

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(١٠٣) انظر: Marnia Lazreg, «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria,» *Feminist Studies*, vol. 14, no. 1 (1988), pp. 81-107.

(١٠٤) انظر: Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, p. 141,
وقد تمّ التشديد على هذا المقطع في الكتاب الأصلي.

الإسلام للحريات الجنسية». وفي ما يخصّ علم تأريخ النهضة، أضاف مسعد قائلاً: «في أثناء كتابة التاريخ العربي الكلاسيكي الذي يعود إلى القرون الوسطى، واجه هؤلاء المؤرّخون مجتمعاً عربياً قديماً بعادات وممارسات جنسية مختلفة من الصعب إدراجها في مشروع وطني عربي معاصر توجّهه المفاهيم الأوروبية للتطوّر والتحديث والأخلاقيات الجنسية الفيكتورية»[١٠٥].

في عمل أرشيفي هائل، قدّم مسعد تاريخاً فكرياً عن التصوّرات (representations) الجنسية للعرب، التي تُعتبر غالباً أعمال بناء وإعادة بناء لتراث أدبي وثقافي متأثّر بأهداف استشراقية وإمبريالية وقومية:

يُعتبر مشروع بحث وكتابة الماضي مشروعاً لتذكّره وتجميعه من المواد الموجودة، وتحليله تحليلاً نقدياً بمساعدة الطرق المعاصرة، ليصبح أساس الحضارة العربية المعاصرة. في الواقع يهدف هذا المشروع إلى تحويل هذا الماضي إلى حضارة. وبدا الكتّاب المتنوّعون مهتمّين ليس فقط بإعادة إنشاء رأي العرب في الماضي حول رغباتهم الخاصّة وممارساتهم الجنسية، لكن أيضاً وبشكل أساسي أكثر، اهتمّوا بتحديد كيف يجب على العرب المعاصرين تقييم هذه العصور وهذه الرغبات والممارسات. جمع هذا التحصيل بين التقارير التي قدّمها المؤرّخون في العصور الوسطى والتي تخطّت أعمالهم «عصر الانحطاط»، وأعمال المستشرقين الأوروبيين، وقدّم معايير أخلاقية هيمنت عليها وتنوّعت بين القومية والدينية والليبرالية والماركسية والتحليلية النفسية والعلمانية والنسوية[١٠٦].

تجدر الإشارة هنا إلى أن مسعد يقدّم، من خلال جمع هذه المدوّنة عن التصوّرات العربية ونقدها، مساهمةً قيّمة جداً إلى التاريخ الفكري العربي المعاصر. لا شكّ أنه ينجح في إظهار تأثير آراء الغرب ومختلف وجهات النظر في المعرفة والتقييم، إنما يبدو في بعض الأحيان أنه يعمل على حصر المواقف العربية في هذا التأثير الغربي. صحيحٌ أن الغاية من كتابه تتمثّل في إظهار هذا التأثير، الأمر الذي يبرّر إلى حدٍّ بعيد التركيز عليه، إلّا أن المرء قد يتساءل عمّا إذا كان الموقف المحافِظ تجاه الأعراف والتقاليد الجنسية، خلال مرحلة النهضة وما بعدها، قد نشأ عن التأثير الاسشراقي فحسب. في الواقع،

---

(١٠٥) انظر: Joseph A. Massad, *Desiring Arabs* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007), pp. 37-53.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨، وقد تمّ التشديد على هذا المقطع في الكتاب الأصلي.

يقرّ مسعد بميل العرب إلى التسرّع في اتّخاذ الأحكام عندما يتعلّق الأمر بالمسائل الجنسية، بيد أن اهتمامه الوحيد بقي مركّزاً على المناقشات الغربية والنسخ العربية المستقاة منها، التي تفترض بروز فئات أنطولوجية عالمية مزعومة تخلط بين الذوات والممارسات: «لا يعني هذا الأمر أن القوى المجتمعية، إسلاميةً كانت أو علمانية، لم تُصدر أحكاماً حازمة في المسائل التي تتعلّق بممارسات تشمل فردين من جنسٍ واحد (أو بين فردين من جنسين مختلفين)، بل يعني أن الخلط بين الأفراد والممارسات إلى جانب دمج الرغبات الجنسية بالهويات أمران يشكّلان ببساطة خطأً وجودياً ومنطقياً (لئلا نتكلّم على مفارقة تاريخية anachronism)»[١٠٧]. إنما لسوء الحظ، لا يولي مسعد في كتابه أعمالَ هذه القوى المجتمعية أية أهمية غير استشراقية، كما أنه لا يستفيض في الآراء العربية، غير الغربية، لناحية الرغبات الجنسية والممارسات والأفراد، بالإضافة إلى التغيرات المحتملة التي يمكن أن تطرأ على هذه المسائل حسب الزمان والمكان والطبقة، وما إلى هنالك.

وبالتالي، فإن المقاربة الثقافوية ـ الاختزالية للمجتمعات العربية كان لها تأثيرٌ سلبي في دراسة هذه المجتمعات عموماً وقضايا الجنس والجندر خاصةً. وخلال العقود الثلاثة الماضية، تعرّضت هذه المقاربة لعدد كبير من الانتقادات، فبدأت إثر ذلك عملية تعلّم قيّمة لناحية استخدام الفئات المحدّدة والفرضيات الاعتيادية والاستنتاجات المتوقَّعَة. ترحّب جانيت أبو لُغد في مقالها المعنوَن «تحرير النساء المسلمات» عام ١٩٨٠، بظهور نزعة معرفية إدراكية تباشر بطرح قضايا النساء بشكل مستقلّ عن الجدل القائم بين الشرق والغرب[١٠٨]. أمّا روز ماري صايغ، فتعمل بدورها عام ١٩٨١ في المقال المعنون «أدوار المرأة العربية ووظائفها: إعادة تقييم» على تفحّص أثر التيار الاستشراقي في دراسة النساء العربيات المسلمات، بالاستناد إلى قضايا النساء في الجزائر ومصر[١٠٩]. في الواقع، تقوم صايغ في هذا المقال بتبيان ثلاث سيئات لهذا التأثير:

أولاً، وظّف العرب طاقة كبيرة للدفاع عن الإسلام في وجه ادّعاءات المستشرقين، في جدالات أثبتت أنها مناكفات أكثر ممّا هي جدالات. وأدّى هذا

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(١٠٨) Janet Abu-Lughod, «Decolonizing the Women of Islam,» *Gazelle*, vol. 7 (1980), pp. 51-59.

(١٠٩) Sayigh, «Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal».

الدفاع إلى جعل المكانة الدينية ـ القانونية للمرأة العربية المسلمة مكانةً مثالية، وبالتالي إلى إهمال واقعها المعيش، بالإضافة إلى التركيز على الماضي بدل الحاضر، إنما من دون توسيع معرفة العرب بالماضي بأية طريقة أساسية كانت.

ثانياً، أصبحت النساء محطّ الصراع الثقافي المتباين بين الشرق والغرب، مع الإشارة إلى أن هذا الصراع نشأ عن مستشرقين حافظوا عليه، في حين أن العرب استوردوه (internalized). وقد أدّى هذا الانقسام إلى مواقف متباينة في ما يتعلّق بمسائل النساء، ونجمت عنه مجموعتان متضاربتان هما المجموعة التقدّمية والمجموعة الرجعية. يُشار هنا إلى أن هذا التباين حطّ من قدر المرأة وجعلها مجرّد تصوّرات شاملة وغير متمايزة.

ثالثاً، ساهم الاعتقاد اليقين بالنتائج المفيدة لعصرنة أوضاع النساء في منع قيام دراسة ملموسة تتناول هذه النتائج التي طرأت على القطاعات المختلفة في المجتمعات العربية، من المدنية إلى الريفية ومن الثرية إلى الفقيرة، إلخ... في هذا الإطار، تعترف صايغ وترحّب بمعرفة ناشئة تثور في وجه هيمنة المصالح والمقاربات الغربية في مجالات دراسات العرب[(١١٠)]. وفي إطار استطلاع تاريخي موجز حول الثقافة لدى النساء في الشرق الأوسط والوطن العربي، تشير سينتيا نيلسون إلى ظهور سعي النساء العرب المحدَثات إلى إنتاج علمي ذاتي (indigenous)[(١١١)].

يُعنى مسعى لازريغ الأصلي بإمكانية النساء الجزائريات في إنتاج معرفة الذات. وتضيف لازريغ، بصفتها عالِمة اجتماع جزائرية، توضيحاً لكيف أن بعض وجهات النظر والفرضيات الاستعمارية حول مجتمعات الشرق الأوسط والوطن العربي لا تزال قائمة في الجامعات الغربية، حتى عندما أُعيد النظر في مناهج علومها النسوية والاجتماعية. وعند استعراض الأدبيات الغربية التي تتناول النساء موضوعاً لها،

---

(١١٠) انظر: Leila Abu-Lughod, «Orientalism and Middle East Women Studies,» *Feminist Studies*, vol. 27, no. 1 (2001), pp. 101-113.

(١١١) انظر: Cynthia Nelson, «Old Wine, New Bottles: Reflections and Projections Concerning Research on Women in Middle Eastern Studies,» in: Earl L. Sullivan and Jacqueline S. Ismael, *The Contemporary Study in the Arab World* (Edmonton: University of Alberta Press, 1990), pp. 127-152.
انظر أيضاً: Deniz Kandiyoti, «Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies,» in: Deniz Kandiyoti, ed., *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, Gender, Culture, and Politics in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), pp. 1-27.

تعمل لازريغ على إظهار كيف أن «الإسلام»، سواء أكان في الدين أم في الثقافة، لا يزال يشكّل النموذج التفسيري الأساسي للاختلاف الكامل بين هذه المجتمعات، مع غضّ النظر، بالتالي، عن واقعها التاريخي. بالإضافة إلى ذلك، تعمل على تفحّص الأثر المفحم في الدراسة التي تناولت النساء الجزائريات: «كيف يمكن للمرأة الجزائرية في ذلك الوقت أن تكتب حول النساء في الجزائر في ما سبق أن تمّ تحديد مكانها وإمكانياتها، وفي حين أن تاريخها تلاشى ومواضيعها تجسّدت وبينما تمّ اختيار لغتها بدلاً عنها؟ كيف لها أن تتكلّم من دون ترداد الأمر عينه؟ . . . فالواقع هو أن دراسة المرأة من وجهة نظرٍ ظواهرية (phenomenological) يختلف أيما اختلافٍ عن مجرّد طرح بعض الأسئلة عليها بغية الاستيضاح عن معلومات حول حياتها ومعلومات **تؤكّد مفاهيمنا وأفكارنا حولها**»[١١٢]. لا شكّ في أن ما تقدّمه في كتابها **بلاغة الصمت** يشكّل علماً ظواهرياً بحدّ ذاته[١١٣].

يُشار هنا إلى أن الاستقلال من حكم البلدان المستعمِرة (الاستقلال الرسمي على الأقل، نظراً إلى التدخّلات الأجنبية التي لا تزال تؤثّر في المنطقة وإلى تبعية هذه الأخيرة) لم يحرّر المرأة من كونها موضوعاً للمناقشة في جداول أعمال وطنية قومية. جسدها وحقوقها وأدوارها، كلّها مواضيع تمّ طرحها للمساهمة في إنشاء أمّة ما بعد الاستقلال وفقاً لتصوّر الرجل ووجهة نظره السائدة. في الواقع، استمر النظام الذكوري في الهيمنة على المجتمع، وذلك ليس في ما بين المحافظين والإسلاميين

---

(١١٢) انظر: Lazreg, «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria,» p. 95.

وقد تمّ التشديد على هذا المقطع في الكتاب الأصلي.

وانظر أيضاً: Marnia Lazreg, «The Triumphant Discourse of Global Feminism: Should Other Women Be Known?,» in: Amireh and Majaj, *Going Global: The Transnational Reception of Third World Women Writers*, pp. 29-38, and Amal Amireh, «Writing the Difference: Feminists' Invention of the Arab Woman,» in: Bishnupriya Ghosh and Brinda Bose, eds., *Interventions: Feminist Dialogues on Third World Women's Literature and Film*, Gender, Culture and Global Politics (New York: Routledge, 1996), pp. 185-212.

(١١٣) المقال المناسب لهذا السؤال حول إنهاء استعمار الحركة النسوية هو المقال القوي والشهير للباحثة شاندرا تالبادي موهانتي، انظر: Chandra Talpade Mohanty, «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses,» in: Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres, eds., *Third World and the Politics of Feminism* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991), pp. 51-80.

وقد تمّت إعادة طباعته في: Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham, NC: Duke University Press Books, 2003), pp. 17-42.

ويُعتبر كتاب ليندا توهيواي سميث عملاً ملهماً حول مسائل مشابهة في جنوب المحيط الهادي، انظر: Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (London: Zed Books, 1999).

المتطرّفين فحسب، كما يُعتقَد في أغلب الأحيان، بل في ما بين العلمانيين واليساريين أيضاً، حسبما أشارت أستاذة العلوم السياسية المصرية ميرفت حاتم(١١٤). وكثير من الدول العربية استولت على الحركات النسوية واستغلّتها لخدمة مصالحها. في الواقع، أعطى هذا الاستيلاء النساء بعضاً من حقوقهن، إلا أنه جعل هذه الحقوق مرتبطة باعتبارات النفعية للدولة(١١٥). بالإضافة إلى ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى أن الدول ساهمت أيضاً في قمع الأصوات النسوية المستقلّة، تماماً كما عملت معظم الأنظمة العربية التالية للاستقلال على قمع معظم الأصوات المستقلّة. إلى ذلك، تعمل حاتم في مقالها المعنوَن «نحو تطوّر الخطابات النسوية اللاحقة للتيارات الإسلامية المتطرّفة والوطنية القومية في منطقة الشرق الأوسط» على ملاحظة المجموعات النسوية المستقلّة وشبه المستقلّة في الوطن العربي خلال الثمانينيات، مشيرةً إلى العوامل الكامنة وراء هذا التجدّد في النشاطات الأهلية (associative) للنساء، ومحلّلةً على نحوٍ انتقادي الخطابات التي رافقتها(١١٦). أمّا تقييمها الشامل، فيتمثّل في أن الخطابات النسوية الحديثة تبقى إلى حدٍ معيّن أسيرة الخطابات السائدة التي تتناول نظرية التحديث والقومية والتبعية. إلى ذلك، ترى حاتم أن العوامل التي تكمن وراء ظهور المجموعات النسوية الجديدة تمثّلت في ما يلي: احتضار الحركة النسوية الدولاتية التي فقدت رصيدها مع فقدان رصيد الأنظمة ما بعد الثورية؛ عقد الأمم المتّحدة للمرأة (United Nations' Decade for Women)، الذي أثار الاهتمام بمسائل المرأة ووفّر لها كلّ الدعم؛ صعود التيار الإسلامي والمخاوف التي تسبّب بها بين النساء اللواتي عارضنَ القيم المحافِظة لهذا التيار الإسلامي إلى جانب وجهات النظر المتشدّدة والصارمة في ما يتعلّق بالجندر؛ ظهور عدد من الباحثات في مجال العلوم الاجتماعية ونشر المجلات

---

(١١٤) انظر: Mervat F. Hatem, «Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Views Differ?,» *Middle East Journal*, vol. 48, no. 4 (1994), pp. 661-676, and Marnia Lazreg, «From Nation to Gender: The Reproduction of Sexual Inequality in Algeria,» in: Tuomo Melasuo, *National Movements and World Peace*, Tapri Research Report (Aldershot: Avebury, 1990), pp. 123-140.

(١١٥) انظر مثلاً: Mervat F. Hatem, «Economic and Political Liberalization in Egypt and the Demise of State Feminism,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 24 (1992), pp. 231-251.

(١١٦) انظر: Mervat F. Hatem, «Toward the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East,» in: Judith E. Tucker, *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Indiana Series in Arab and Islamic Studies (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993), pp. 29-48.

والصحف الثقافية التي تُعنى بقضايا المرأة، معلنةً ظهور شكلٍ جديدٍ من الوعي الخاصّ بالجندر. في المقابل، ترى حاتم أن هذه الجهود لم تؤدِّ إلى انقطاعٍ حقيقي عن الخطابات الذكورية المتجذّرة حول قضايا المرأة. في هذا الإطار، تحدّد حاتم ثلاثة أنواع من الخطابات الذكورية.

أولاً، يؤيد الخطاب التحديثي ـ القومي (modernist-nationalist discourse) تغييراً محدوداً ومبهماً على صعيد حقوق المرأة وأدوارها، مع الحفاظ على السيادة الذكورية في العائلة والعمل والنظام السياسي، وبالتالي تبقى الهيمنة الذكورية بلا منازع. لا بدّ من أن تتمّ عصرنة الإسلام هنا إنما يجب أن يحافظ على موقعه كمرجع أساسي للمجتمع. وبالرغم من حدود التغييرات المقترَحة، وبالرغم من إلقاء الضوء على النساء المدنيات اللواتي ينتمين إلى الطبقة المتوسطة، فإن هذا الخطاب يدّعي تأييده تحرّر المرأة الكامل. في هذا الإطار، تجد النساء الوطنيات المحافظات والنساء المحافظات اللواتي ينتمين إلى الطبقة المتوسطة اقتراحات هذا الخطاب نوعاً من الاعتداء على الإسلام. أمّا حاتم، فترى أن هذا الخطاب يتطرّق إلى بعض قضايا المرأة لكن على نحوٍ محدود.

ثانياً، يربط خطاب التحرير الوطني (national/liberation discourse) بين الصراع من أجل التحرير وضرورة المحافظة الثقافية. في الواقع، يتقدّم هذا الخطاب من المرأة بطلبَيْن متناقضَيْن هما تأدية أدوار جديدة في المجتمع، والحفاظ على نظام القيم والأعراف التقليدي على حدّ سواءٍ في الوقت نفسه. نجد هنا أن مسألة المساواة قد تأجّلت، فيما أصبحت ميزات المرأة محدودة جدّاً.

ثالثاً، يتطرّق خطاب التبعية (dependency discourse) إلى اللامساواة بين المرأة والرجل، بيد أنه يربط هذه المسألة ويُلحقها بالتبعية الاجتماعية والاقتصادية الأشمل للبلاد. بالإضافة إلى ذلك، يلقي هذا الخطاب الضوء على المذنبين الأجانب ـ وغالباً ما ينتمي هؤلاء إلى الغرب ـ الذين يشكّلون سبب هذه اللامساواة وينتزعونها من نظام الهيمنة الذكورية المحلّي.

إلى ذلك، ترى حاتم أن ما نحتاج إليه يتمثّل في التفكير الأعمق في تأثيرات هذا النظام المحلّي، وتحليل مظاهر اللامساواة في حياة المرأة الشخصية والعائلية، إلى جانب إعادة النظر في مفاهيم التحرير والتغيير والثقافة. وفي إطار خطابات المرأة الجديدة، تقرّ حاتم بوجود الصعوبات عينها التي تصادفها المجتمعات العربية عامّة: «لا شك في أن الصراعات الأيديولوجية

الراهنة بين الحداثيين غير الموثوقين (الذين فشلوا في تطوير الأجيال الصاعدة من الرجال والنساء والطبقات الوسطى الدنيا) والإسلاميين الصاعدين (الذين يقولون إن في الدين الإسلامي حلاً لكلّ هذه المشاكل) تصعّب عملية تطوّر خطاب مستقلّ؛ فالخيارات السياسية والأيديولوجية التي يتقدّم بها هذا الصراع تُعَدّ مفاهيم قديمة ومبتذلة، وأدواراً لا يمكن أن يتوقّع المرء منها أي حلولٍ جديدة. من هنا، تُعَدّ أزمة الخطابات النسوية العربية انعكاساً للأزمة الحقيقية التي تواجهها المجتمعات في الوطن العربي»[١١٧].

من بين الأصوات الأكثر جرأةً التي تطرّقت إلى موضوع تاريخ الثقافات الرسمي، نذكر صوت إيلا حبيبة شوحاط التي تعرّف نفسها بكونها «يهودية إسرائيلية أمريكية من أصل عراقي»[١١٨]. في الواقع، يعلو صوتها في وجه النسخة الصهيونية لتاريخ الثقافة اليهودية، هذه النسخة التي تتقدّم بها الدولة الإسرائيلية وتدافع عنها. يظهر تاريخ الثقافة اليهودية في هذه النسخة محصوراً في مكوّنه الغربي، كما أن قيمه ومشاريعه لا تحمل سوى طابع أوروبي بحت. وجد اليهودُ العربُ أنفسَهم خارج التاريخ الرسمي ـ ثقافاتهم ولغاتهم وذكرياتهم، كلّها أمور تمّ إهمالها أو الحطّ من قدرها باعتبارها رجعية ومثيرة للشفقة ورديئة وتافهة لا قيمة لها. بالإضافة إلى ذلك، وجدوا أنفسهم مصنَّفين (يهود شرقيين) محتقَرين ومحرَجين ينتمون إلى اليهود في أوروبا القديمة، «الشرقيون» أو «السود» في إسرائيل لا يسعهم سوى الخضوع لاستعمار اليهود الغربيين الحصفاء. وتعمل شوحاط، في مقالها المستجدّ المعنوَن «ذكريات محظورة ورؤى الشتات: يهود كولومبس وفلسطين والعرب»، على وصف ظاهرة التمييز الثقافي هذه على النحو الآتي:

قامت الروابط الثقافية والتاريخية القوية، التي تشارك بها اليهود في الشرق الأوسط مع العالم المسلم العربي بشكل أقوى في الكثير من المجالات من تلك

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١١٨) اقتبستُ تعريف شوحاط من: Ella Shohat, «Dislocated Identities: Reflections of an Arab-Jew,» *Movement Research: Performance Journal*, vol. 5 (1992), pp. 7-8; Evelyn Alsultany, «Dislocations, Arab Jews, and Multicultural Feminism: An Interview with Ella Shohat,» *MIT Electronic Journal of* Middle East Studies, vol. 5 (2005), pp. 50-56, and Ella Shohat, «Mizrahi Feminism: The Politics of Gender, Race, and Multiculturalism,» *News from Within*, vol. 12, no. 4 (1996), pp. 17-26.

ولقراءة مقالات عن هوية وذاكرة المهاجرين إلى الولايات المتحدة، انظر: Ella Shohat, «Coming to America: Reflections on Hair and Memory Loss,» in: Amireh and Majaj, *Going Global: The Transnational Reception of Third World Women Writers*, pp. 284-300.

التي تشاركوا بها مع اليهود الأوروبيين، بتهديد مبدأ الأمّة المتجانسة التي ارتكزت عليها الحركات القومية الأوروبية. وكجزء لا يتجزّأ من التضاريس واللغة والثقافة والتاريخ في الشرق الأوسط، هدّد السفارديم أيضاً الصورة الذاتية للإسرائيليين الأوروبيين التي تعتبر نفسها امتداداً لأوروبا وأنها «في» الشرق الأوسط وليست «منه». وبسبب خوفهم من انتهاكات الشرق على الغرب، عمد الكيان الإسرائيلي إلى قمع الطابع الشرق الأوسطي لليهود السفارديين كجزء من السعي وراء غربنة الأمّة الإسرائيلية ووضع حدود واضحة بين اليهود باعتبارهم غربيين، والعرب باعتبارهم شرقيين. ولطالما وُصمت العروبة والشرقية بأنهما أمر شيطاني وجب نزعه، الأمر الذي شكّل حالة دُفع فيها اليهود العرب إلى اعتبار اليهودية والصهيونية مترادفتين، واليهودية والعروبة متضادتين. . . لذا اتّخذت إسرائيل على عاتقها «تطهير» اليهود العرب من عروبتهم وتحريرهم من «خطيئتهم الأساسية» لانتمائهم إلى الشرق. . . ولاحظ اليهود من شرق أوروبا الذين هُمشوا دائماً هناك رغبتهم في أن يصبحوا أوروبيين، ومن المضحك أنهم فعلوا ذلك من الشرق الأوسط، وهذه المرّة من جهة اليهود الشرقيين بناءً على خلفيتهم التابعة لشرق أوروبا. لذا، بذل الكيان الإسرائيلي جهوداً منهجية لقمع الهوية الثقافية السفاردية ـ المزراحية. . . وعلى الرغم من تحوّلاتها الواضحة منذ تقسيم فلسطين، أظهرت الثقافة الشعبية السفاردية على عكس ذلك حوارها، النابض بالحياة والكتابة مع الثقافات الشعبية العربية والتركية والإيرانية والهندية(١١٩).

بالنسبة إليها، لا يمكن المبالغة في الأهمّية السياسية التي تحملها أدلجة التاريخ الثقافي: «يملك تصوّر الشرق والغرب انعكاسات مهمّة جدّاً على زمن «عملية السلام» هذا. ويعود ذلك إلى أن هذا التصوّر يتجنب موضوع الأغلبية

(١١٩) انـظـر: Ella Shohat, «Taboo Memories and Diaspora Visions: Columbus, Palestine, and Arab-Jews,» in: May Joseph, *Performing Hybridity*, contributed by Jennifer Natalya Fink (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), pp. 149-150.

وتمّت إعادة طباعته في المجموعة الأخيرة لمقالات شوحاط في: Ella Shohat: *Taboo Memories, Diasporic Voices* (Durham, NC: Duke University Press Books, 2006), pp. 201-232, and «Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims,» *Social Text*, vols. 19-20 (1988), pp. 1-35.

وقد كُتِبَت كما قالت شوحاط في حوار مع إدوارد سعيد (ص ٧-٨٥).

وانظر أيضاً مقابلتها في الفيلم الوثائقي تحت عنوان: «Forget Baghdad» (2002) الذي أخرجه سمير نقاش عن أربعة شيوعيين عراقيين من اليهود العرب انتقلوا إلى إسرائيل وهم: شمعون بلاص، وموسى حوري، وسامي ميخائيل، وسمير نقاش.

في إسرائيل لكونها تشكّل جزءاً من الشرق الأوسط ـ المواطنون الفلسطينيون في إسرائيل بالإضافة إلى اليهود المزراحيين واليهود السفارديين؛ في الواقع، لا يتضمّن السلام ـ كما يُعرَّف اليوم ـ ديمقراطية حقيقية من حيث التمثيل المناسب لمواطنيهم، ولا من حيث تغيير التوجّهات التعليمية والثقافية والسياسية ضمن الدولة الإسرائيلية»[١٢٠].

بالتالي، يُعَدّ الطعن في هذا التصور أمراً في غاية الأهمّية. تقول شوحاط إن الإدراك الواعي والواضح لهذه الثقافة العربية المشتركة وتاريخ اليهود والمسلمين والمسيحيين يمكن، لا بل يجب، أن يشكّل أساساً متيناً لرحلة بحثٍ واعدة عن السلام في منطقةٍ تأذّت أيما أذى بسبب الانقسامات الأيديولوجية التي ساهمت في تغذية السياسات العنيفة، بالإضافة إلى اندلاع حروب لا نهاية لها. إلى ذلك، تصف شوحاط تورّطها الفكري والسياسي بهذا الطعن:

في الاجتماع الأول من نوعه بين الممثّلين عن الحزب المزراحي ومنظّمة التحرير الفلسطينية الذي عُقد في الموقع الرمزي في مدينة توليدو في إسبانيا عام ١٩٨٩، شدّدنا على أن يكون الهدف وراء السلام الشامل أكثر من استقرار الحدود السياسية، وأن يتطلّب محو الحدود الثقافية الشرقية/ الغربية بين إسرائيل وفلسطين وبالتالي إعادة وضع خريطة للهويات القومية الإثنية ـ العرقية في وجه الندوب العميقة للتقسيم المستعمِر. وهكذا يمكن لدراسة نقدية للتواريخ القومية أن تفتح مجالاً ثقافياً للعمل ضد الذكريات المحرّمة، وتعزيز الرؤى الممتدّة[١٢١].

لا يزال الوطن العربي يقع تحت عبء صراعات السلطة التي تنشأ داخل البلاد وفي ما بين بلدٍ وآخر. تجدر الإشارة في هذا الإطار إلى أن الأيديولوجيات والروايات الثقافية الحصرية والشمولية والمهيمنة في استقطاب متزايد. على الرغم من ذلك، لا يزال هنالك بعض الأصوات المعارِضَة التي تقاوم هذه النزعات وتقف في وجهها، حتى لو اقتصر الأمر على الطعن في بعض الروايات السائدة. فهناك عملية تعلّم تطوّرت على الرغم من كلّ الفوضى الفكرية والوجودية المنتشرة. إلى ذلك، أدّت التجارب المُرّة إلى خلق نوع جديد من الحكمة. قد لا تتمكّن هذه الأخيرة من القيام بالكثير في الوقت الراهن، إلا أنها قادرة بلا أي شكٍّ

(١٢٠) انظر: Shohat, «Taboo Memories and Diaspora Visions: Columbus, Palestine, and Arab-Jews,» p. 149.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

على تقديم بعض الوضوح وسط كلّ هذا الغضب واليأس. تقوم مساهمة المرأة في هذه الحكمة على الوعي المتزايد حول سياسات الحداثة والأصالة والتراث. ولأن المرأة لطالما شكّلت مركزاً وأساساً للهوية والتطوّر والتدبير الحضاري، فملاحظة حياتها وظروفها وقواها في خلال القرنين الماضيين، من شأنهما إضافة تعقيدات كثيرة إلى روايات الحداثة والقومية والإسلاموية في المنطقة، ودحض عمليات اختزالية رائجة. لا يمكن أن يلقي ذلك الضوء على الوعود التحرّرية والقيود التنظيمية لمظاهر الحداثة، على الهامشين العام والخاص للحرّية التي باتت ممكنة بفضل الحداثة فحسب، بل على أشكال الحياة المنزلية التي أدخلتها جداول التحديث الوطنية أيضاً. يمكن أن يكشف ذلك عن انتقائية الاستعارات من الغرب العصري، وذلك حتى في وسط الإسلاميين المعاصرين(١٢٢). في هذا الإطار، يقدّم النقد النسوي العربي فرصةً قيّمة لإعادة النظر في جميع هذه المفاهيم التي لا تسيطر على السياسات الجندرية فحسب، بل على سياسات الوطن والجماعة أيضاً.

سادساً: تعميق النقد والدعوة إلى الديمقراطية: المطالبة بمقدّرات الفرد النقدية

تشكّل أعمال المفكّرين التي تمّت مناقشتها في هذا الفصل الدليلَ الأوضح على نضج فكري وسياسي، والالتزام في عمل نقدي موجَّه إلى الداخل، نحو طرق تفكير وعمل في زمن ما بعد الاستعمار بدل التركيز على الآخر المستعمِر، كما كانت الحال خلال الصراع المناهض للاستعمار. شهدت العقود التي تلت الاستقلال ثورات لإسقاط أنظمة الحكم القديمة، بالإضافة إلى التشديد على الهوية الوطنية والجهود المبذولة، بغية إنشاء اقتصاد وطني

(١٢٢) كمثال حي عن هذه الكتابات، انظر: Lila Abu-Lughod, ed., *Remaking Women: Feminism in the Middle East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997).

وتلخّص مقدمة المحرّر هذه المواضيع بلباقة ووضوح. إلى جانب ذلك، نقرأ مجموعة مقالات تحت عنوان: Deniz Kandiyoti, *Women, Islam, and the State*, Women in the Political Economy (London: Temple University Press, 1991); Mervat F. Hatem, «Toward a Critique of Modernization: Narrative in Middle East: Women's Studies,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 15, no. 2 (Spring 1993), pp. 117-122; Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton Paperbacks (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

ولكتابات مشابهة عن إيران، انظر: Afsaneh Najmabadi, «Veiled Discourse-Unveiled Bodies,» *Feminist Studies*, vol. 19, no. 3 (1993), pp. 487-518.

وعن تركيا، انظر: Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Critical Perspectives on Women and Gender (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996).

ومشاريع تهدف إلى توفير التماسك الوطني والعدالة والمساعي الهادفة إلى إنشاء مؤسّسات عصرية، ونشر القراءة والكتابة، وتعميم الثقافة، بالإضافة إلى محاولات التوحيد في سبيل الوحدة العربية. في المقابل، لا شكّ في أن التدخّلات والتأثيرات الغربية المستمرّة التي تتأتّى عن المصالح الجيوسياسية والاقتصادية، بالإضافة إلى إنشاء دولة إسرائيل، أضافت إلى هذه المهمات الكثير من الصعوبات؛ فالحاجة إلى مواجهة الآثار السلبية التي تنجم عن هذه العوامل من جهة، وضرورة إنشاء بلد أو وطن جديد من جهة أخرى، أمران ساهما في فرض بعض الأولويات على غرار القوّة العسكرية والأمن على حساب الحرّيات المدنية. بالإضافة إلى ذلك، ساهمت هذه الضرورة الملحّة في تسهيل عملية تعزيز الوطنية الدفاعية التي لا تقبل المعارضة. لا بدّ من أن هذه العوامل ساهمت في زيادة فرص استغلال السلطة.

في هذا الإطار، أدّت الصدمة الناجمة عن نكسة عام ١٩٦٧ إلى إدراك الحقيقة المّرّة؛ حقيقة أن أخطاءً جوهريةً ارتُكِبَت خلال تنفيذ هذه المشاريع التالية لمرحلة الاستعمار. استمرّ بعض العرب في اعتبار حكوماتهم وزملائهم المواطنين ضحايا لم يرتكبوا خطأ، إنما لا شكّ في أن طرح أسئلة أساسية حول الأفكار والسياسات أصبح أمراً ملحّاً بالنسبة إلى الكثيرين. واتّخذت ردود الفعل أشكالاً مختلفة؛ ففي بعض الحالات، استأثرت بعض القوى الثورية المتطرّفة بالحكم ـ منها، على سبيل المثال، حركة الضباط الأحرار في مصر، وحزب البعث العربي الاشتراكي في كلّ من سورية والعراق. إنما، لسوء الحظّ، أثبتت هذه القوى أنها أكثر قمعاً من الأنظمة التي حلّت محلّها. لكن، في أطر أخرى، ساهمت خسارة العام ١٩٦٧ في تعزيز الخيار الإسلامي كبديل من الأنظمة العلمانية والغربية. في المقابل، يرى عدد من المفكّرين أن الاستجابة المثمرة الوحيدة تمثّلت في الملاحظة النقدية للأفكار والممارسات السائدة لغاية يومنا هذا، بما فيها تلك العائدة إليهم وإلى زملائهم المواطنين وحكّامهم. بالإضافة إلى ذلك، شكّلت القومية الرومانسية والهوية الجوهرية والتفكير الأيديولوجي واللاتاريخي والأصالة الأسطورية والاستبداد السياسي، النقاطَ الأساسية في إعادة النظر النقدية تلك كما نسعى إلى تبيانها في هذا الكتاب.

وعلى الرغم من ذلك، لم ينحصر التفحّص الذاتي (self-reflection) في هذه المسائل، بل امتد أيضاً ليطاول زمن ما قبل الاستقلال وحركة النهضة. أصبح من المهم فهم أسباب فشل النهضة في تنفيذ عهودها من جهة، وإدراك

كلّ ما منعها من إكمال مشروعها التنويري من جهة أخرى. علاوةً على ذلك، أصبح من المهمّ كذلك إعادة التواصل مع هذه الحركة بعد انقطاع دام فترة طويلة؛ وإعلان أنها لحظة أساسية بالنسبة إلى الفكر العربي المعاصر؛ والعمل من أجل ضمان استمراريتها. في أواخر القرن العشرين، بينما تضاءلت هوامش الحرّية، كان لا بدّ من السعي إلى استلهام تلك النزعات الأوّلية للتساؤل والجدل الحرّ والبناء عليها لإكمال مشاريعها التنويرية: إنه لتحدٍّ مذهل وسط جوٍّ من الهوان والقمع والألم. في الواقع، لا شكّ في أن الطلب الأكثر إلحاحاً لهؤلاء المفكّرين في مرحلة ما بعد العام ١٩٦٧ قد تمثّل في إعادة منح الشعب الكفاءات النقدية، بالنظر إلى صراع طويل الأمد يهدف إلى التنوير على المستويين الثقافي والسياسي على حدّ سواء. تجدر الإشارة هنا إلى أن تلك المشاكل اتّخذت طابعاً سياسياً قبل كلّ شيء، وقد نجمت أساساً عن القمع وغياب الديمقراطية. فبالنسبة إلى هؤلاء المفكّرين، شكّلت الثقافة نطاقاً حيوياً للنقد والجدال العام من جهة، ومنبراً إعدادياً للمؤسّسات السياسية من جهة أخرى. إلى ذلك، يشكّل التفكير النقدي الذاتي واستعادة الماضي النقدية إلى جانب التفكير النقدي بالغرب أموراً ضرورية لتخطّي هذه الأزمة.

لم يكن الطلب على النقد محصوراً في هؤلاء المفكّرين؛ إذ هيمن هذا الطلب على نطاق واسع من الساحة الفكرية العربية التالية لعام ١٩٦٧. كما شكّلت اهتمامات النقد موضوعاً تطرّق إليه عدد كبير من المؤتمرات والمنشورات، حيث تمّ طرح هذه الاهتمامات من وجهات نظر مختلفة بمستويات متنوّعة من الدقّة والانتظام. يتفحّص الفصل التالي ثلاثة مؤتمرات أقيمَت على التوالي في الأعوام ١٩٧١ و١٩٧٤ و١٩٨٤ من أجل مناقشة الأزمة الثقافية السائدة في تلك المرحلة، بأبعادها التاريخية والمفاهيمية النظرية والسياسية والدينية والاقتصادية. بالإضافة إلى ذلك، يعمل الفصل التالي على طرح التقييمات النقدية لهذه الجدالات من وجهات نظر مختلفة. تُظهر إحدى الدراسات التي تناولت تلك المناقشات استمرارية أيديولوجيا المُطْلَقات (ideology of absolutes) التي وصفها العروي؛ فمفاهيم التراث والأصالة والمعاصرة هيمنت على سنوات طويلة من السبعينيات والثمانينيات، وهو ما حجب الناحية السياسية للأزمة، وأفسح المجال لأسئلة الهوية لتطغى على أسئلة التفكير النقدي. وها هي المناقشات توضح استمرارية تلك الأيديولوجيا وتحدّيات النقد.

الفصل الثالث

قراءات ماركسية ومعرفية ونفسية، من المؤتمرات الكبرى، حول التراجع الثقافي والتجديد والأصالة

شكّلت الهموم الثقافية التي شغلت المفكّرين الكبار في النصف الثاني من القرن العشرين محور بعض أهمّ المؤتمرات العربية في هذه الفترة، مثل مؤتمر القاهرة في العام ١٩٧١ حول «الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة»، ومؤتمر الكويت في العام ١٩٧٤ حول «أزمات التطوّر الحضاري في الوطن العربي»، ومؤتمر القاهرة في العام ١٩٨٤ حول «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي». في الواقع، طغت على هذه المؤتمرات مسائل الأصالة والخصوصية والهوية والتراث والمعاصرة والتجديد الثقافي والانفتاح والأزمة والتقدّم والتخلّف، بالإضافة إلى دور الدِّين والسياسة والاستعمار. وقد ساهم مفكّرون بارزون في هذه المؤتمرات بصفة مشاركين أو معلّقين. وشملت تعليقاتهم الطرق التي تعالج بها هذه المسائل وأساليب التفكير التي فُهمت من خلالها.

أولاً: مؤتمر القاهرة ١٩٧١:
«الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة»

نظّمت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألِيكسو ALECSO- Arab League Educational, Cultural, and Scientific Organization)، التي أسُّست في العام ١٩٧٠، مؤتمرَ القاهرة حول «الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة» (١٩٧١). وغطّت وقائعَ هذا المؤتمر مجلةُ **الآداب** البارزة في ذلك الحين، وعرضت الهدفين الأساسيين اللذين وضعهما منظّمو المؤتمر[١]، الهدف **الأول** هو

(١) أنشأ المفكر اللبناني سهيل إدريس (١٩٢٥ ـ ٢٠٠٨) مجلة **الآداب** عام ١٩٥٣ في بيروت، لتعزيز دور الكتّاب والناقدين الأوفياء لمجتمعاتهم والمنفتحين في الوقت عينه على العالم. وهدفت المجلّة إلى تعريف القرّاء العرب على الأدب المعاصر لعالمهم، وفتح المجال أمام الأجانب للحصول على معلومات وافية عن هذا الأدب. انظر: «الافتتاحية،» **الآداب**، السنة ١، العدد ١ (١٩٥٣)؛ فقد جذبت انتباه الكثير من الوجوه البارزة في الأدب العربي آنذاك. وقدمت المجلة أيضاً ترجمات لعددٍ من الأعمال الأدبية. ويُحرّر المجلة الآن سماح إدريس، نجل مؤسسها سهيل إدريس.

تحديد العناصر التي يشعر العرب من خلالها بأنهم لا يزالون ينتمون إلى وطن محدّد بروح محدّدة وبطبع محدّد، والهدف **الثاني** هو مناقشة كيفية وجوب تفاعل هذه العناصر مع ثقافة العصر، والمسائل التي قد تنشأ نتيجة هذا التفاعل معها.

وقد عرض مراسل المجلة المواضيع التي اختارتها اللجنة المنظمة للمؤتمر، وهي: الأصالة والتجديد وخصوصيات الثقافة العربية، وموقع هذه الثقافة العربية في عصرنا اليوم، بالإضافة إلى الأصالة والتجديد في الشعر العربي والرواية والمسرح والكتابة وأدب الرحلات واللغة. وهو برنامج طموح لم يعالَج جيداً من قِبل بيروقراطيي الجامعة العربية الذين لم ينجحوا في جذب المساهمات التي تسمح للمؤتمر بأن يعطي المواضيع السابقة حقّها، وفقاً لما نشره المراسل[٢].

ففي الإجمال، لم تقدَّم سوى ثماني أوراق، نوعية بعضها رديئة جداً. وقد نُشرت ستّ منها في الآداب[٣]. وأضاف المراسل أن البرنامج كان مخيباً، نظراً إلى أهمية هذه المواضيع بالنسبة إلى الفكر العربي المعاصر بصورة خاصة، وإلى المواطنين العرب بصورة عامّة. وقال أيضاً إن مسائل الأصالة والتجديد تمّت مناقشتها مراراً وتكراراً على مدار السنوات السبعين الماضية، وقد اكتسبت معنى إضافياً منذ هزيمة ١٩٦٧ التي أجبرت العرب على البحث عن معنى لأنفسهم ولمكانهم في هذا العالم، وهم متمردون على كلّ ما أدّى إلى الهزيمة وفاقم صعوبات الانتماء. وبالتالي، أصبحت مسائل الأصالة والتجديد أحد أهمّ هواجس الثقافة العربية. وأضاف المراسل أن ثمّة عنصراً آخر أدّى إلى مفاقمة الانهماك بالأصالة، وهو تعدّد تحوّل المفكّرين العرب من منحى فكري إلى آخر، كأن يتحول عن الوضعية إلى الوجودية، وعن المحافَظة إلى الماركسية، وهكذا دواليك[٤]. وقد طرحت هذه التحولات بعض الإشكاليات، مثل: هل من جوهرٍ لنا؟ هل يتغير هذا الجوهر شكلياً ويحافظ على مضمونه؟ ما هي طبيعة علاقتنا بالماضي؟ ما هي علاقتنا بالثقافات الأخرى؟ من نحن ولماذا؟ وأفاد أن الجمل العاطفية لا تستطيع أن توفّر إجابات شافية لهذه الأسئلة الملحّة لأنها تحتاج إلى توجيهها بجدية، لكن للأسف لم يفلح هذا المؤتمر في تحقيق

---

(٢) **الآداب**، السنة ١٩، العدد ١١ (١٩٧١)، ص ٨٢ ـ ٨٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢-٢٧.

(٤) الجدير ذكره أن تحولاً كهذا ما زال يحدث؛ فقد كان بعض المؤيدين الحاليين للتعصّب الإسلامي يؤيدون سابقاً الحزب اليساري.

هذه النتائج. في الواقع، لم تكن بعض المساهمات جيدة لكن بعضها الآخر كان مشوّقاً، وسأناقشه باختصارٍ هنا.

١ ـ شكري عيّاد: الأصالة كبحث عن معنى للذات ما بين التراث والعصر

في مفهوم الأصالة والتجديد والثقافة المعاصرة، شرح الناقد الأدبي المصري شكري عيّاد أن مفهوم الأصالة أصبح بارزاً في أواسط الخمسينيات من القرن العشرين[٥]. والأجيال السابقة، لاسيما في العشرينيات والثلاثينيات من القرن نفسه، عرفت مفاهيم القديم والجديد والتقليد والابتكار. وأفاد أن ما وصلت إليه هذه المفاهيم هو نوع من الذاتية على الصعيدين الفردي والوطني. وبقي التحدّي في جمع هذين الصعيدين قائماً؛ فقد سعى الكتّاب إلى التعبير عن أنفسهم كأفراد، لكنهم شعروا في الوقت عينه بأنهم يواجهون ثقافة غربية تجتاحهم، فاحتاجوا إلى ترسيخ أنفسهم في تراث خاص بهم، خصوصاً أنهم اعتبروا أن ثقافة العصر الغربية لم تشجّع نمو الفردية (individuality)، فعبّر مفهوم الأصالة عن البحث عن الذاتية. واعتمد كتّاب العشرينيات والثلاثينيات موقعاً توفيقياً بين القديم والجديد، عبر العودة إلى التراث وعبر انتقاء تلك العناصر التي عزّزت أساليب التعبير (expressivity) الخاصة بهم من العصر الحالي؛ فما سعوا إليه هو «الصدق». ومع تعدّد التيارات على الساحة الأدبية الغربية، بات من الصعب المحافظة على هذا الموقف بسبب تعدّد عناصر العصر وتناقضها. ومع انتشار التيارات المختلفة، ظهرت الحاجة إلى وضع مقياس معيّن للأصالة. ومن هنا ظهر مصطلح «الأصالة» في أواسط الخمسينيات من القرن العشرين. لكن عيّاد أضاف إنه إن كان تركيز العصر الحالي هو على التقليد والابتكار أو على الأصالة والتجديد، فإن الجميع يسعى إلى إيجاد ذاتية خاصة في ظروف تغلغل المؤثرات الغربية.

٢ ـ محمد مزالي: الأصالة كعودة خلّاقة إلى الذات وأساس للانفتاح على العالم وتحدّياته

بالنسبة إلى العالِم التونسي محمد مزالي، حان الوقت، بعد الكفاح ضد الاحتلال الاستعماري، لنسأل أنفسنا عن هويتنا ومستقبلنا: من نحن تحديداً؟

(٥) انظر: شكري عيّاد، «مفهوم الأصالة والتجديد والثقافة المعاصرة،» **الآداب**، السنة ١٩، العدد ١١ (١٩٧١)، ص ٢ ـ ٥.

ماذا نريد أن نصبح؟ وما يجب أن يكون دورنا في العالم؟ وهو يعطي في دراسته «الأصالة والتفتّح» الإجابات التالية[٦]: نحن شعبٌ دينه الإسلام ولغته هي العربية؛ شعب ينظر بطريقة ديناميكية إلى مستقبل تسوده الكرامة والعدالة والسلام والأخوّة. في هذا الوطن العربي الكبير الواقع بمعظمه على شاطئ البحر الأبيض المتوسّط، نواجه تهديد الإمبريالية والصهيونية، ونجد أنفسنا في عالم تهدّده حرب نووية وأشكال تلوّث متعدّدة. علينا أن نقرّر: إمّا أن ننسحب خاسرين ومهزومين وحاقدين، وإمّا أن نواجه عالمنا بصدق وعدالة معتمدين على قيمنا المعنوية والروحية، وباحثين عن الإلهام في إرثنا الدِّيني والفكري، الذي هو إرث علينا أن نوجّهه بروح خلاقة كما فعل أسلافنا سابقاً. بالنسبة إليه، الأصالة هي العودة الناقدة والخلاّقة إلى الذات من أجل دعم قوّة هذه القيم والبناء عليها من أجل الانفتاح على العالم. والأصالة هي أيضاً إصغاء ذكي لروح العصر ووعي معطياته، نظراً إلى تفاعل مثمر معه من دون استسلام ومن دون عقدة نقص.

وأضاف مزالي أن الأصالة هي الحفاظ على جوهر الهوية، والتناغم مع الحياة، والانفتاح على مستقبل يمكن أن يكون مشرقاً، إن عرفنا كيف نكافح متّحدين نحو ما سمّاه الفارابي «المدينة الفاضلة». وقال إن بعضهم يظن أن عصرنا لم يعد عصر القومية التي تُعتبر، من وجهة النظر الماركسية، أيديولوجيا رجعية، وأن الهويات الوطنية في هذا العصر العلمي لا معنى لها، وأن المهمّ اليوم هو التنمية. وبالنسبة إليه، لا تنطبق هذه الاعتبارات على المجتمعات التي عانت اعتداءات اقتصادية وسياسية وعسكرية وثقافية بسبب الاستعمار .إلّا أن ردّ الفعل على هذه الاعتداءات غالباً ما أخذ طابع الركود في الماضي. وقد فاقم رد الفعل هذا حالة الانهزام، وأنتج معنى خاطئاً للأصالة، فكان يجب استبدال ردّ الفعل هذا بتأكيد للذات على شكل انفتاح ديناميكي خلّاق على العالم في عصرنا الحالي.

٣ ـ زكي نجيب محمود: ضرورة اعتماد ثقافة غربية عقلانية

أخيراً يربط الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود، المتعلّم في جامعة لندن، الصعوبات الكبرى في الثقافة العربية بالثقافة الغربية السائدة، وذلك في

---

(٦) محمد مزالي، «الأصالة والتفتّح،» **الآداب**، السنة ١٩، العدد ١١ (١٩٧١)، ص ١٣ ـ ١٧.

مداخلة بعنوان «موقف الثقافة العربية الحديثة في مواجهة العصر»[٧]. ففي صلب الثقافة العربية، القديمة والجديدة، ثمّة فرق كبير بين الله ومخلوقاته، والفكرة المطلقة والعالم المتغير، والحقيقة الأبدية والأحداث التاريخية، والواقع والمظهر. فالعالم المتغيّر والمادي يؤخذ على أنه مظاهر أو إشارات إلى وجود عالم آخر أبدي. بالنسبة إلى محمود، حدّد هذا الانقسام الموقف من العقلانية في التاريخ الثقافي العربي؛ فالعقلانية كانت تقتصر على دور فعّال في تحقيق أهداف نهائية تُفهم من خلال الحدس أو الإيمان. والعقلانية الإنسانية في العالم لا تستطيع أن تحدّد هذه الأهداف لأنها تُعطى كحقيقة دائمة. وقد تعيّن على الثقافة العربية أن تتعامل مع ثقافة عقلانية قادمة مرّتين في تاريخها: **الأولى** مع الثقافة الفلسفية اليونانية في القرون الأولى من الإسلام، و**الثانية** مع بداية الثقافة العلمية الغربية في القرن التاسع عشر.

وأفاد محمود أن على الرغم من اختلاف العهدين (من دون أن يفسّر لماذا وكيف)، فقد أظهرا ردود فعل مماثلة تجاه الثقافة العقلانية القادمة: إمّا أن تتوافق مع الثقافة العربية، كما فعل فلاسفة العصر الكلاسيكي أو مفكّرو عصر النهضة، وإمّا أن تتناقض معها وترفضها بشكل دفاعي. واقتصر ردّ الفعل الأول في الحالتين على عدد ضئيل من المفكّرين، بينما انتشر ردّ الفعل الثاني وأصبح موقف الجماهير. وقد تمثّل الموقف الأخير برفض شائع لمبادئ الثقافة العلمية الغربية، ولاسيما النظرة الطبيعية إلى الإنسان والقيم الإنسانية والعقل الإنساني. لكن الرّفض لم يكن كاملاً، وتمّ اعتماد ثقافة العصر جزئياً، وخصوصاً في استهلاك المنتجات التكنولوجية. أمّا الذين رفضوا الهيكلية الكاملة بانقساماتها، فلم يفلحوا في ترك أي أثر عام. ووسّع محمود التحليل هذا في كتابه **تجديد الفكر العربي**[٨]، الذي نُشر سنة انعقاد المؤتمر في القاهرة. وفي كلّ من أوراق المؤتمر والكتاب، بدا كأنه يُرجع ما يسمّيه «الثقافة العربية» إلى الدِّين وهو الإسلام، ويُرجع المواجهة بين الثقافة العربية والفلسفة اليونانية أو الثقافة الغربية

---

(٧) زكي نجيب محمود، «موقف الثقافة العربية الحديثة في مواجهة العصر،» **الآداب**، السنة ١٩، العدد ١١ (١٩٧١)، ص ٦ ـ ١٢.

(٨) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١). وانظر أيضاً ما كتبه زكي نجيب محمود باللغة الإنكليزية في: «Rational Aspects of the Classical Arabic Culture,» and «The Intellectual Life in Contemporary Egypt,» in: George N. Atiyeh, ed., *Arab and American Cultures* (Washington, DC: American Enterprise Institute Press, 1987), pp. 87-92 and 201-208.

إلى مواجهة بين الدِّين والعقل. وفي النهاية، دعا إلى تغريب واسع النطاق.

ثانياً: مؤتمر الكويت ١٩٧٤: حول أزمة التطوّر الحضاري في الوطن العربي

نظّمت جامعة الكويت وجمعية طلابها في العام ١٩٧٤ المؤتمر الثاني، الذي ألقي عليه الضوء في هذا الفصل حول «أزمة التطوّر الحضاري في الوطن العربي». وقد عُقد بعد ستة أشهر من حرب ١٩٧٣ التي أحرزت فيها مصر انتصاراً جزئياً على إسرائيل. وفي الوقت عينه، نجح حظر نفطي عربي على البلدان الغربية في فرض ضغط على سياساتهم الأجنبية في الشرق الأوسط. ولاقى المؤتمر هذا نجاحاً أكبر من النجاح الذي أحرزه مؤتمر القاهرة، لأنه جمع عدداً أكبر من المفكّرين العرب (كلّهم رجال) الذين قدّموا مساهمات نوعية شملت كلها ٢٢ ورقة وتعليقاً، نُشر جزء منها في أيار/مايو ١٩٧٤ في مجلة **الآداب**، ونُشر الجزء الآخر في حزيران/يونيو ١٩٧٤ في مجلة **المعرفة**[٩]. وراجع الفيلسوف الماركسي اللبناني مهدي عامل (حسن حمدان) هذه القراءات بأسلوب نقدي، وحلّلها في كتاب نُشر بعد بضعة أشهر من المؤتمر تحت عنوان **أزمات الحضارة العربية أم أزمات البرجوازية العربية**[١٠]؟ وتُرجع القراءات أزمة الحضارة العربية إلى التاريخ والاستعمار والدِّين والسياسة وهيكلية الأسرة والتعليم والقيم الاجتماعية. وأُولي التخلّف الفكري في الأزمة الحضارية ومفاهيم الخصوصية والأصالة اهتماماً خاصاً، بالإضافة إلى مفاهيم التقدّم والتخلّف بشكل عام[١١]. وفي هذه المواضيع كلها، كانت المخاوف الغالبة هي التشبّث العربي بالماضي العربي والغربة عن العصر الحالي. سأراجع النقاط البارزة في القراءات السبع الأهم وإعلان المؤتمر النهائي، بالإضافة إلى المراجعة العامة للمؤتمر التي نشرت في مجلة **الآداب** في حزيران/يونيو ١٩٧٤.

---

(٩) **المعرفة** مجلة ثقافية شهرية تنشرها وزارة التربية السورية. انظر: بعض أوراق مؤتمر ١٩٧٤، في: **المعرفة**، السنة ١٤٨ (١٩٧٤)، والبعض الآخر موجود في: **الآداب**، السنة ٢٢، العدد ٥ (١٩٧٤).

(١٠) مهدي عامل [حسن حمدان]، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية؟** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤).

(١١) تُعتبر كلمة *Retardation* (التخلّف في اللغة العربية) فعلاً كلمة غير موفّقة في نصّنا، إذ هي ذات مفاهيم نفسية وغالباً ذات مفاهيم ازدرائية، لكنني استخدمتها لعدم إيجاد ترجمة أفضل للكلمة العربية «التخلّف» التي تعني «بطئاً في الاستيعاب وعدم المعرفة وعدم التقدّم وتخلّف العقل وعدم تنميته».

١ ـ زكي نجيب محمود: الدعوة إلى التغريب

في هذا المؤتمر، نجد زكي نجيب محمود نفسه، الذي شارك في مؤتمر القاهرة ١٩٧١، مقدّماً هذه المرّة مقالة تحت عنوان «الحضارة وقضية التّقدّم والتخلّف»[١٢]. يبدأ محمود بتسليط الضوء على ضرورة تعريف مصطلح **الحضارة**. وبسبب صعوبة إيجاد تعريف مُرضٍ، يستعيض عن ذلك بعرض هذه الأمثلة الأربعة عن الحضارة الراقية: بريكلّيس أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، ومأمون بغداد في القرن التاسع قبل الميلاد، ونهضة فلورانس في القرن الخامس عشر، وحركة التنوير في باريس في القرن الثامن عشر. ولاحظ أن القاسم المشترك بين هذه الحضارات هو العودة إلى العقل في مختلف مجالات الفكر والعمل. وتتمثّل العودة إلى العقل بالاعتماد على علاقة الأداة بالغاية، وإعطاء الأولوية للمدى الطويل بدلاً من المدى القصير، وتفسير الظواهر عبر الأسباب الطبيعية والنظرة الواقعية والموضوعية إلى الأشياء. وبالنسبة إلى محمود، يجب قياس التطوّر الحضاري نسبةً إلى معيار العقل. ولا ينطبق هذا المعيار على الفن أو الأدب أو العواطف: لأن ما من تطوّر في مسائل الحبّ أو الفن أو الكتابة الإبداعية مثل التطوّر الموجود في العلم والتكنولوجيا والمنفعة الأخلاقية التي تحدّد نسبة التطوّر في حضارة معيّنة. وأضاف أن الحضارة العربية تعاني بالتأكيد تأخيراً جدّياً في هذه المجالات.

بالنسبة إلى محمود، تمثّل أوروبا والولايات المتّحدة في عصرنا هذا حضارات متقدّمة، ينبغي للعرب أن يتّخذوها مثالاً للتطوّر في العلم والتخطيط العقلاني والإنتاجية والحرّيات الاجتماعية والسياسية. العرب يجدون أنفسهم في أزمة حضارية لأنهم قبلوا بمبادئ التقدّم هذا سطحياً واسمياً، وادّعوا أن إرثهم يدافع عن العقلانية لكن في الواقع، لم يعتمدوا هذه المبادئ.

وأفاد سهيل إدريس، مؤسس مجلة **الآداب** ومحررها، في تعليقاته على مقالة محمود، أن اتّخاذ الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة أمثلة للحضارة المتقدّمة يصرف النظر عن مظاهرهما غير الحضارية، مثل العنصرية وتأييدهما للصهيونية. كما يعطي أمثلة عن دول حضارية أخرى، مثل أوروبا الشرقية

---

(١٢) زكي نجيب محمود، «الحضارة وقضية التقدّم والتخلّف،» **الآداب**، السنة ٢٢، العدد ٥ (١٩٧٤)، ص ٦ ـ ٩.

والشرق الأقصى. ويظن إدريس أن فصل محمود للعقل عن الفن والأدب والعواطف يطرح إشكالية، ولا يوافق على عدم تطبيق التطوّر على الآداب. وفي النهاية، يجد اقتراح محمود تأكيداً واستمراراً لوضع العرب الراهن بشأن التبعية. وقد سأل العالِمُ السوري عبد الله عبد الدائم [حلب ١٩٢٤ ـ ٢٠٠٨] إن كانت العقلانية سبباً لنشوء الحضارات المتقدمة أو تأثيراً لتطوّرها. ويتساءل كذلك إن أمكن اتّخاذ العقل الفعّال (instrumental reason) كمبدأ طاغٍ للأمثلة الثلاثة الأولى التي ذكرها محمود.

٢ ـ شاكر مصطفى: ثقل الماضي والحاجة إلى التحقيق التاريخي

يقترح شاكر مصطفى في مقالته معالجة «الأبعاد التاريخية لأزمة التطوّر الحضاري العربي»[١٣]. ويبدأ بالإشارة إلى أن الأمة العربية حاولت، وعلى عكس بلدان أخرى مثل الصين وروسيا واليابان، التكيّف مع العصر الحالي لكن بصعوبة بالغة ومن دون نجاح كبير. واستطرد بأن على الرّغم من أن التخلّف لا يقتصر على الأمة العربية وينطبق على كثير من شعوب العالم، فمن المهمّ أن نفهم خصائص التحدّيات العربية. وإحدى المشاكل الأساسية التي يراها في حالة العرب هي النظرة غير التاريخية إلى الظواهر الحاضرة، بسبب الفشل في تعريف العوامل التاريخية التي أدّت إلى نشوء الوضع الرّاهن، ولاسيما إلى الغربة عن الحاضر. وقال: يبدو أن العرب يواجهون مشكلة مع الوقت، لاسيما أن تاريخاً غنياً بالإنجازات السياسية والدِّينية والفنية والأدبية يطغى عليهم. ويبدون كأنهم يعيشون في الماضي أكثر من الحاضر، ويميلون إلى إحياء نظرة رومانسية ودينية وغير علمية في معظمها إلى هذا الماضي. فالهزائم السياسية والعسكرية التي سبّبتها إسرائيل، والهزائم التكنولوجية والاقتصادية التي سبّبتها الإمبريالية الغربية أجبرتهم على الاعتراف بتخلّفهم، وعلى إعادة النظر في تراثهم، وخوض نهضة ثانية قي الإصلاحات التعليمية والتنموية والاجتماعية. ولكنهم عزّزوا دور الماضي كملجأ لهم، وصنعوا لهذا الإرث أيديولوجيا تعويضية، أحياناً دينية وأحياناً وطنية.

يظن مصطفى أن من المهمّ جداً تخطّي تجارب (temptations) هذه الأيديولوجيات، وتطوير نظرة تاريخية حقيقية عن هذا الماضي، بهدف فهم

(١٣) شاكر مصطفى، «الأبعاد التاريخية لأزمة التطوّر الحضاري العربي،» **المعرفة**، العدد ١٤٨ (١٩٧٤)، ص ٧ ـ ٥٢.

الوضع الحالي فعلياً. بالنسبة إليه، يجب تطبيق التحقيق التاريخي هذا في أربعة ميادين: الاقتصاد وأشكال إنتاج المواد؛ السياسة وبنى السلطة؛ العلاقات الاجتماعية، بما فيها الأسرة والقبيلة والطائفة والنساء والجنس والقيم المعنوية؛ وختاماً في النطاق الفكري، بما فيه اللغة والأيديولوجيات. وهو يقول إن هذه العوامل كلها مترابطة، ويكون انفصال بعضها عن بعض لأهداف تحليلية ليس إلاّ.

في الميدان الاقتصادي، بقيت أساليب الإنتاج، لاسيما الزراعة، تقليدية. والتجارة، التي أغنت العرب في الأزمنة السابقة، تراجعت مع حلول عصر الاكتشافات في القرن السادس عشر وأصبحت أكثر محليةً وأقلّ ازدهاراً. وشهد القرن العشرون نمو برجوازية صغيرة ما زالت قابعة في الطرق القديمة من التفكير والتمثيل من دون نظرة مستقبلية جديدة. وأثبتت قيادتها الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية والفكرية من خلال الانقلابات العسكرية والأنظمة القمعية أنها وبال على المنطقة العربية. وعلى الصعيد السياسي، في القرون العشرة الماضية، كان المجتمع منقسماً إلى ثلاث طبقات: طبقة غريبة عسكرية، وأُسر محلية بارزة، وسائر العالم. أمّا الطبقتان الأُوليان، فقد منحت إحداهما الأخرى حماية وشرعية، غالباً مع دعم رجال الدِّين الذين صنعوا نظاماً قمعياً واستغلالياً حكم باسم الإسلام، لكن لم يعرف أياً من المبادئ الإسلامية عن العدالة. وقوبل الاحتكار والإهمال والعدائية من قِبل الحكام، بالاشتباه والكره وعدم التعاون من قِبل الناس. هذا النظام أبعد الناس عن الحكّام، وأصبحت النظرة إلى الحكومات نظرة عداء عزّزها الولاء المحلي على حساب التضامن الواسع، واستبدل النظام الاستعماري الحكّام العسكريين القدامى بطبقة رأسمالية وارتبط بها. وبدا هذا النظام غربي المظهر، لكنه في الوقت عينه قام بوظيفة الطبقة العسكرية السابقة القمعية نفسها. بالإضافة إلى ذلك، فرض النظام الاستعماري الانقسام وجزّأ المنطقة إلى ولايات منفصلة. وتماشى هذا القمع السياسي مع القمع الاجتماعي والأبوي والجنسي. وأنتج القمع السياسي موقفاً من الاستسلام للقضاء والقدر، وشيئاً من العجز والتبعية والخداع الاجتماعي.

في النهاية، على الصعيد الفكري انتقلت إنجازات العصر الكلاسيكي عبر قرون طويلة من دون أي ابتكار. قُدِّمت هذه الإنجازات على أنها مُكتسبة سابقاً وحقائق نهائية يجب تعلّمها وقبولها. وأُضيف إلى هذا التقديم النظرة إلى الطابع الدِّيني للفترة الأولى من الإسلام، وهي أنها الفترة المُثلى لمختلف العصور التي

لا يمكن إلا أن تكون دونها. وتعزّزت هذه النظرة باستعمال تعويضي لهذا العهد «الكامل» كنقطة مقارنة بالحاضر المتواضع. فالنظام التعليمي واللغوي الذي لا يهدف إلى تشجيع التفكير الأصلي والابتكاري، ينقل هذا النقص في الإبداع والإنتاجية الفكرية، ويُبعد هذا النظام الناس عن الواقع المعيش والفكر. والنتيجة هي نفور مزدوج من العصر الحاضر ومن التراث الثقافي. وبالنسبة إلى مصطفى، فإن العمل التاريخي فقط يستطيع فك حالة الحصار التي كان العرب يعيشون فيها في القرون العشرة الماضية. ولم يُضف أية معلومة حول أشكال هذا التحرير، ولم يعتمد حتى على دراسات تاريخية فعلية لتثبيت أفكاره في ما يتعلق بعشرة قرون من تاريخ العرب.

٣ ـ إبراهيم أبو لُغد: أثر الاستعمار في الأزمة الثقافية

في «الاستعمار وأزمة التطوّر في الوطن العربي»، يعرض المؤرخ الفلسطيني إبراهيم أبو لُغد أفكاره حول تأثير الاستعمار كحدث تاريخي في تطوّر الوطن العربي[١٤]. ويقول إن فكرة تقدُّم الحضارة تأتي من داروين عبر سبنسر. ويضيف أن هذه الفكرة استُخدمت، كما هو معروف جيداً في العالم الثالث وحتى في أوروبا والولايات المتحدة، لتبرير الاستعمار، سواء على شكل استعمار غير مباشر، عبر الهيمنة السياسية والاقتصادية، أو على شكل استعمار مباشر أو استعمار استيطاني كما في الجزائر وليبيا وفلسطين. وكان على الحضارة الغربية أن تقود المجتمعات المتخلّفة، كالمجتمعات العربية التي كانت لا تزال قابعة تحت هيمنة الدِّين واللاعقلانية، نحو طريق التقدّم الحضاري.

على عكس الادّعاء الاستشراقي السائد، يفيد أبو لُغد بأن المنطقة العربية لم تكن راكدة منذ العصور الوسطى، بل مجمَّدة تحت الاستبداد السياسي. وتمّ بذل جهود حثيثة وإصلاحات للتغيير قبل التدخّل الغربي، كما هي الحال في تونس ومصر وسورية. ولسوء الحظ، لم يقدّم أبو لُغد معلومات محدّدة أو مصادر لدعم رأيه[١٥]. وبحسب قوله، فإن هذه الحركات الاجتماعية السياسية والفكرية أحبطها

(١٤) إبراهيم أبو لُغد، «الاستعمار وأزمة التطوّر في الوطن العربي،» **المعرفة**، السنة ١٤٨ (١٩٧٤)، ص ٢٣٩ ـ ٢٥١.

(١٥) يوجد فعلاً قلّة من المعلومات حول الحركات الاقتصادية الاجتماعية والفكرية في القرون الثلاثة السابقة لغزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨. ويمكننا إيجاد حديث وافٍ عن هذا الموضوع في: أحمد دلال، **الإسلام من دون أوروبا** (*Islam Without Europe*).

التدخّل الاستعماري، على عكس الاعتقاد السائد بأن التدخّل نفسه أثار النهضة العربية؛ فالعرب تمسكوا بالتراث الإسلامي العربي (أيضاً هنا لا يعطي أبو لُغد مصادر محدَّدة لأقواله)، والاستعمار أضاف مصادر إلهام جديدة لكنه غيّر أيضاً النظرة إلى المستقبل. وبدأ المفكرّون العرب يعتبرون أن النظرة الغربية هي النظرة الحقيقية للتقدّم. وحمل الاستعمار معه أشكالاً مؤسساتية مستوردة من الغرب، مُنشئة أشكالاً مزدوجة كما في التعليم مثلاً. أنتج هذا التحوّل أقلية مغرّبة احتقرت الناس وتقاليدهم. وأنشأ ضغطاً فكرياً أصبح مصدر أزمة حضارية. وقد حصلت بعض المحاولات لتكييف ناحيتي الإلهام: الغربي من جهة والتقاليد الإسلامية التي قادها زعماء النهضة، مثل الأفغاني وعبده وعبد الرازق والبستاني وحسين، من جهة أخرى. لكن الاستقطاب بقي لأن الحقائق الاجتماعية السياسية في الوطن العربي في القرن العشرين لم تسمح لهذه المحاولات بأن تُثمر. وبدلاً من تغذية الحوار بين مناصري القطبين، دفعت هذه الحقائق إلى الحوار مع الغرب. وعلى الرغم من أن المفكّرين السياسيين والفاعلين زعموا مخاطبة الشعب، فإنهم وجّهوا خطابهم إلى المفكّرين الغربيين، محاولين كسب موافقتهم، فرُحّب بالأفكار الغربية وبُذلت جهود لتبيئتها (indigenize).

وقد قبلت معظم الحركات العسكرية والسياسية بموضوع التخلّف والتقدّم، مؤمنة بأنها تستطيع أن تحقق التقدم على نحو أفضل من القوّات الاستعمارية. وقبلت أيضاً بواقع المنطقة المقسّمة، وتخلّت عن جميع الأيديولوجيات الإسلامية والعربية ما قبل الاستعمار. ولم يُقَم أي حوار بين العرب. وأفاد أبو لُغد أنه بهدف تخطّي النظرة الاستعمارية للأمور، يحتاج العرب إلى كتابة تاريخهم من نظرتهم الخاصة وتحليل أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فالتحديات ضخمة. وقد تبنّى (internalized) عدد كبير من العرب التعصّب الأعمى ضد ثقافتهم، واستعمل السلفيون الكفاح ضد الاستعمار لقمع الحرية الفكرية. وأضاف أن هزيمة ١٩٦٧ جعلت المتطرّفين أكثر ثورية والسلفيين أكثر إسلاماً. ويظن الذين كانوا يخافون على مستقبل الحضارة العربية في ذلك الحين (في أوائل العام ١٩٧٠) أن سياسات الاستيطان في فلسطين قد تؤدي إلى مواجهة تامّة بين التوجهات المتطرّفة والسلفية، وإلى فوز النظرة السلفية، في النهاية، محدثين إفلاساً فكريا تامّاً (وهو توقّع أُثبت لسوء الحظ في العقود التي تلت العام ١٩٧٤). وختم أبو لُغد مقالته بفكرة إنشاء أكاديمية عربية للبحث العلمي والتاريخي تضمن لكل علاّمة عربي الوسائل والحرية كي يضع

وينشر بحثاً يمهّد الطريق أمام الفكر العربي المبني على الإرث العربي والبحث الحالي. وتقدم هذه الأكاديمية كذلك نظرات تعليمية جديدة قد تحلّ محلّ النظرات التي سادت منذ القرن السابق.

٤ ـ فؤاد زكريا: مبالغة الماضي غير التاريخية

ركّزت المقالتان حول الجانب الفكري للتخلّف في الحضارة العربية أيضاً على العلاقة بالتاريخ. أعدّ المقالة الأولى الفيلسوف المصري فؤاد زكريا الذي كان أستاذ الفلسفة في جامعة الكويت عدّة سنوات، وأعدّ المقالة الثانية علي أحمد سعيد، الملقّب بـ «أدونيس»، وهو شاعر سوري وناقد أدبي وأحد أبرز الوجوه على الساحة الأدبية العربية المعاصرة.

الموضوع الرئيسي في مقالة زكريا ذات العنوان «التخلّف الفكري وأبعاده الحضارية» هو أن هذا الحسّ بالتخلّف والتراجع والضعف موجود داخل عقول العرب المعاصرين كنتيجة لمقارنة الوضع العربي الحاضر بالماضي، حين كان العرب صانعي حضارة رائدة[١٦]. ويقول إن عرب اليوم ينظرون إلى هذا الماضي المجيد بحنين كبير، ويشعرون بمرارة عميقة بسبب ضعفهم وتبعيتهم في الوقت الحاضر. ويضيف أن الماضي يُعتبر قوّة مستقلّة ومنافسة للحاضر بدلاً من أن يكون مندمجاً في الحاضر كجزءٍ من عنصره التأسيسي التاريخي. وفي التحليل النهائي، تمنع هذه النظرةُ غير التاريخية التفكيرَ بالماضي وتؤدّي إلى مشكلة شائعة، مشكلة «الأصالة والمعاصَرة»، حيث تتعلّق الأصالة بالإرث الحضاري للماضي أو التراث بصلةٍ متنازعة مع العصر الحالي. يحلّل زكريا الموقفين السلبي والإيجابي حيال هذا التراث.

تسلّط الانتقادات السلبية لهذا التراث الضوء على عنصر اللاعقلانية في الإرث الحضاري العربي، وطريقة التفكير الأسطورية، وقمع الحريات. ويؤكّد زكريا أن هذه المظاهر موجودة في التقاليد الأوروبية أيضاً لكنها لم تعِق التقدّم في أوروبا، بل اندمجت في تاريخ تطوّر الحداثة الأوروبية والتقدّم العلمي، وعُرفت كمراحل لهذا التطوّر تمّ تخطّيها في نهاية المطاف. وبعكس العرب، فإن الأوروبيين غير متوقفين عند إرثهم. ويبدو أن العرب المعاصرين يلومون إرثهم الحضاري على مشاكل حاضرهم وعلى منعهم من إيجاد حلول لها. وفي

(١٦) فؤاد زكريا، «التخلّف الفكري وأبعاده الحضارية،» **المعرفة**، السنة ١٤٨ (١٩٧٤)، ص ٦٠ ـ ٨٢.

المقابل، يلوم المدافعون عن التراث التخلّفَ الحضاري الحالي على ابتعاده عن التراث. بالنسبة إلى زكريا، يتميز العرب بهذا الدفاع القوي عن التراث. وفي أحد أشكال الدفاع عن التراث، قيل إن التراث يحتوي على كلّ ما يحتاج المرء إليه؛ وعلى سبيل المثال، وجِدت كلّ الاكتشافات العلمية سابقاً في القرآن الكريم. ويضيف زكريا أن حتّى لو وافق أحدهم على هذا القول لدواع جدلية، فما زال ذلك يعني أن الاكتشافات وُجِدت أوّلاً ثمّ «حُدّدت» كما ذُكر في القرآن الكريم. لكن معظم أبطال التراث يرفضون هذا القول المبالغ فيه، رافضين اعتبار القرآن الكريم كتاب علوم. ويرى معظمهم أن الإنتاج الفكري العربي في القرون الوسطى تخطّى الإنجازات اللاحقة، لاسيما الإنجازات الغربية، مؤمنين بتفوّق إنجازات العرب على غيرها. لكن زكريا يضيف مناقضاً إن هذا التحليل يعترف ضمناً بأن الإنجازات الغربية هي معيار قياسي. يرتكز التمجيد الذاتي هذا على المقارنة بالآخر الذي يبقى التحدّي الحقيقي، لاسيما الآخر الغربي.

وكما في حالة الانتقادات السلبية للتراث، تكمن المشكلة هنا في عدم فهم وظيفة التراث: يُعتبر التراث مصدر هذه المشاكل ومصدر حلول الحاضر، لكنه حلٌّ خارج إطار الحاضر وغير متّصل به. وبالنسبة إلى زكريا، إن غياب الاستمرارية بين الماضي والحاضر يجعل التراث العامل المركزي والخارجي لكل شيء. فالتراث لم يصبح جزءاً من عقول العرب المعاصرين الحية. ويضيف أن التراث هو فعلاً إرث معيش لا يحتاج إلى إعادة «إحياء»، لكن التراث إرثٌ مات لأنه مجرّد إرث غير ملموس وغير متّصل بالحاضر. وليُعاش الإرث فعلاً، يجب أن يعاد امتلاكه وتخطّيه. ويعرض الدروس التالية من النهضة الأوروبية: التراث، وفي المرتبة الأولى الفكر الأرسطي، رُفض بقوّة، لكنه وُضع في ما بعد في إطاره التاريخي ولم يعد يُعتبر أداةً لا للهجوم ولا للتمجيد. فالنهضة العربية يجب أن تكون مختلفة كلياً عن النهضة الأوروبية نظراً إلى اختلاف الأحداث التاريخية، لكن يجب أن تكون مرتكزة على اعتبار حاسم للتراث. وقال زكريا إن الكفاح والجدل حول التراث هما في الحقيقة كفاحٌ وجدلٌ حول الحاضر؛ حاضرٌ يعجز عن امتلاك ماضيه وتناول مشاكل الحاضر بصورة جيدة.

عبّر قسطنطين زريق في معرض تعليق له على مقالة زكريا، على رأي زكريا، قائلاً إن النظرة الخاطئة إلى التراث هي تمثيل للتخلّف الفكري المطروح وليست سبباً له. ويظن أن من المهمّ فهم العوامل التي أدّت إلى غياب الاستمرارية بين الماضي والحاضر، والأسباب التي أدّت إلى إعاقة النمو

الحضاري. بالنسبة إلى زريق، يجب التحدّث عن تخلّف حضاري ولاثقافي لأن هذا التخلّف حصل على أصعدة مختلفة، بما فيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ويضيف إن هذا التخلّف يحدث في الحضارات كلّها، لذا لا نستطيع التحدّث عن خصوصية عربية في هذا الصدد، لكنه يبقى من الضروري فهم ظروف التخلّف العربي. ويعرض عدداً من الفرضيات في هذا الشأن من دون اقتراح إجابة محدّدة: هل حدث هذا التخلّف لأن الأمّة العربية كانت مجزّأة بسبب سيطرة الولاءات المحلية؟ هل حدث بسبب وجود عناصر أجنبية وغير عربية في الوطن العربي؟ هل حدث بسبب تراجع حماسة العرب والتزامهم بعد فترة الفتح؟ هل حدث السقوط بسبب ضعف الحضارة التي صنعها العرب وعيوبها؟ أم هل التخلّف الحضاري نمط تاريخي في الحضارات كلّها؟ هل أتى التراجع هذا نتيجة لكلّ هذه العوامل أو لغيرها؟ وأفاد زريق أن من المهمّ فهم أسباب التخلّف المتعدّدة الوجوه، وأسباب عدم الاستمرارية مع الماضي. ويضيف في النهاية أن على الرغم من رفض النهضة الأوروبية للإرث السكولاستي (scholastic) الدراسي الأرسطي، فقد أحيا التقليدَ اليوناني، وبالتالي أهمية معرفة الفرد لتراثه بهدف استخدامه إيجاباً وسلباً، وهي فكرة يظنها غائبة عن الحاضر العربي على الرّغم من التّمسّك الأعمى بالتراث.

٥ ـ أدونيس: المثالية اللاهوتية كعائق أساسي للإبداع والحداثة والأصالة

بالنسبة إلى الشاعر السّوري والناقد الأدبي أدونيس، إن أشكال التفكير التقليدية هي أساس التخلّف الحضاري. وهو يوضّح في مقالته، كما يشير العنوان، «خواطر حول مظاهر التخلّف الفكري في المجتمع العربي»[١٧]. ووفق رأيه، فإن المشكلة الرئيسية هي إخضاع العقل والفكر والسياسة للدِّين والقرآن الكريم. وقد توضّح هذا الإخضاع في فكر الفيلسوف أبو حامد محمد ابن محمد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١)، ولا يزال سائداً في المجتمع العربي حتى اليوم. ويتميز هذا النمط بالتفكير بعدّة صفات؛ ففي النظرة الدِّينية إلى الأمور، يهمّش منطق الوحي المجالين العلمي والتاريخي. وتقدّم هذه النظرة مثالية الأصل (idealism of origin) ـ العرب خير أمة خلقها الله ـ ومثالية الغاية (idealism of end) ـ الأمة العربية معدّة للجنّة السماوية ـ وكلتاهما تجاوزت

---

(١٧) أدونيس، «الخواطر حول مظاهر التخلّف الفكري العربي،» **الآداب**، السنة ٢٢، العدد ٥ (١٩٧٤)، ص ٢٧ ـ ٢٩.

تقلّبات التاريخ. هذا التقليد الدِّيني يمتّنه نظام أبوي سبق الإسلام، وهو نظام استبدادي وقمعي. والأمّة هي الصورة السياسية لهذا النظام. والوحدة مدعومة على شكل إنكارٍ للنزاع والكفاح الاجتماعي والحاجة إلى الثورة. ويُنظر إلى التقدّم على أنه حفاظ على الأصل المثالي، وهو عمل إلهي سماوي وليس إنجازاً بشرياً. تُعتبر هذه النظرة إلى التراث قياساً لكلّ شيء، بما يعني تبجيلاً لكل ما هو معروف وشكّاً كبيراً في كلّ ما هو جديد ومختلف. ويُضاف إلى هذه الصفة تفضيل الحرف على المعنى، والخطابات على الكتابات. ويُعتبر الشعر في ما قبل الإسلام مرجعاً لكلّ شعرٍ جيد. هذه الصفات كلها تثبط الإبداع، وتحدّد الطريقة التي تقبل فيها الحداثة ـ على الأقلّ بمظاهرها الأكثر سطحية. ويضيف أدونيس أن الإسلام يفرّق بحدّة ما بين الله من جهة والعالم والبشر من جهة أخرى. فالحاكم وحده حرٌّ ويحكم باسم الله في نظامٍ يمزج بين الدِّين والسياسة، ويعتبر أي انحراف عن أغلبية المجتمع انحرافاً غيرَ مقبول، ولا يترك مجالاً للحرية الفردية والإبداع والخيال. ومع ذلك، على الإنسان أن يكون خلّاقاً. إن ما نحتاج إليه هو قطيعة مع هذا النظام الفكري التقليدي، ورفضٌ لكل أشكال السّلفية (وهي تبجيل مطلق لآباء التراث) بالإضافة إلى كل أشكال الخضوع لماضٍ ديني.

يوسّع أدونيس هذه الأفكار في كتب أخرى. وفي تمهيد لطبعة ١٩٩٨ الجديدة من كتابه **فاتحة لنهايات القرن** (١٩٨٠)، كتب الأفكار المتشائمة التالية:

ثلاثون سنة: كلّ شيء يزداد سوءاً.

تقلّص فضاء الحرية وتزايد القمع. قلّت حظوظنا بالتأسيس للديمقراطية والمجتمع المدني وللتعدّدية والتنوّع، وازدادت أسس العنف والطغيان رسوخاً.

ونحن اليوم أقلّ تديناً وتسامحاً وأكثر طائفية وتعصّباً. أقلّ وحدةً وأكثر تفكّكاً. أقلّ انفتاحاً وتقبّلاً للآخر المختلف وأشدّ ظلامية وانغلاقاً.

هكذا نحن اليوم أكثر فقراً وأكثر وهناً.

وما نسمّيه الوطن آخذ في أن يتحوّل إلى ثكنة عسكرية أو دسكرة طائفية أو مخيم قَبَلي[١٨].

---

(١٨) أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن** (بيروت: دار النهار، ١٩٩٨)، نشرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٨٠. ص ١١، (الترجمة من عندي)، وتعود كلمة «الفاتحة» أيضاً إلى صلاة المسلمين على الميْت. هل من المحتمل أن أدونيس اعتبر نصوصه المجموعة صلاةً على نهايات القرن العشرين؟

هذا الكتاب هو مجموعة مقالات وكتابات كتبها أدونيس بين عامي ١٩٦٧ و١٩٧٩، حول مسائل مختلفة، مثل هزيمة ١٩٦٧، والعلاقة بين الثقافة والسياسة، والعلاقة بين المسرح والحداثة. تحتوي طبعة ١٩٩٨ على تعليقات على هذه النصوص كُتبت بعد عقدين. وهنا، ما يهمّني بشكل خاص هو الأجزاء الثلاثة الأخيرة من هذا الكتاب: **بيان الحداثة** الذي كُتب في العام ١٩٧٩، والتعليق عليه بعد ثلاث عشرة سنة، أي في العام ١٩٩٢، تحت عنوان «الحداثة والتّمزّق المعرفي»، وأخيراً النص المضاف بعد ستّ سنوات (في العام ١٩٩٨) عن «الهوية وأسئلة الحداثة».

وكان أدونيس، بصفته شاعراً وناقداً أدبياً، من أوّل المساهمين في حركة الحداثة الثورية وفي مجلتها **شعر** التي أسسها في العام ١٩٥٧ الأديب اللبناني الكبير يوسف الخال (١٩١٧ ـ ١٩٨٧)[١٩]، وصدرت بين عامي ١٩٥٧ و١٩٦٤ ثمّ بين عامي ١٩٦٧ و١٩٧٠. وهي تُعتبر أحد أهمّ التعابير عن الأدب العربي والحداثة الفكرية. وقد كانت المنبر الأساسي للشعر العربي، كسرت حكم القافية التقليدي المعتمد في الشعر الكلاسيكي، وفتحت المجال أمام الشعر العربي الأكثر تحرّراً وتجربة ووجودية. وكان الخال متأثّراً بالشعر الأمريكي خلال السنوات التي أمضاها في نيويورك بصفته عضواً في الوفد اللبناني إلى الأمم المتحدة في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات من القرن العشرين[٢٠].

كان اهتمام أدونيس الأساسي منصبّاً على الحداثة الشعرية، بيد أن علاقة الحداثة الشعرية بالحداثة الثقافية بشكل عام واضح جداً بالنسبة إليه. فهو أولاً يظن أن ثمة مفاهيم عن الحداثة الشعرية بين العرب فُهمت بشكل خاطئ ويجب تصحيحها، فلا يمكن اختصار الحداثة في الشعر العربي على شكل الشعر، كالتحرّر من مقياس الشعر التقليدي أو اللجوء إلى مواضيع معاصرة. بالإضافة إلى ذلك، لا تكمن صفات الحداثة الأساسية في مجرّد التصدّي للشعر العربي التقليدي، أو في النقل الصريح عن الشعر الغربي الحديث. فالحداثة بالنسبة إلى

(١٩) في مناسبة مرور خمسين عاماً على الإصدار الأول لمجلة **شعر** عام ١٩٥٧، خصّصت جريدة **النهار** اللبنانية عدداً خاصاً في ملحقها الأدبي للذين يعتبرون أنفسهم وارثي مجلة **شعر** اليوم. انظر: **ملحق النهار** (بيروت)، ١١/ ٢/ ٢٠٠٧.

(٢٠) للحصول على دراسة شاملة لحياة الخال وعمله في اللغة العربية، انظر: جاك أماتييس السالسي، **يوسف الخال ومجلّته «شعر»**، نصوص ودراسات؛ ٩٤ (بيروت: دار النهار، والمعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠٠٤).

أدونيس هي أكثر من عصر ومكان وثقافة، لا بل هي موقف وطاقة: موقف لمساءلة الذات والآخرين والعالم والتراث، وطاقة لابتكار رؤى جديدة مغمورة بعبقرية هذه اللغة وسيطرتها وبالتالي بالتراث، وهي في الوقت عينه ملهمة من تجارب الواقع الحية. في هذا المعنى، يفيد أن الحداثة الشعرية، والحداثة بشكل عام، لا يمكن أن تكون إلا أصلية. فالحداثة والأصالة الحقيقيتان لا تنبعان إلّا من تجذّر في الواقع التقليدي وتجذّر في الواقع المعيش الخالي من كلّ إبداع. وبسبب عدم نمو هذا الإبداع في الوطن العربي، من غير الممكن نمو أي حداثة أو أصالة فيه. فهاتان الأخيرتان ظهرتا في الماضي، ونبعتا فيه، وأدّتا إلى نشوء إنجازات الثقافة العربية الكلاسيكية. وبالنسبة إلى أدونيس، إن عوائق هذا التجديد هي:

ـ المرجعية النصّية التي تسيطر على حياة العرب الاجتماعية والفكرية: تُعتبر النصوص الدِّينية، ومعظمها بالمعنى الحرفي، المراجع الأساسية للفهم والتفسير. وتُعطى أولوية على الواقع الملموس. بالتالي تصبح المعرفة مجرّد تأويل فقهي بدلاً من أن تكون في الدرجة الأولى استكشافاً لطبيعة الأشياء المختبرة في الواقع الملموس. وتتحوّل المعرفة إلى تفسير نصّي وتصبح حتماً إعادة إحياءٍ لطرق النظر إلى الذات والعالم القديمة نفسها. بهذه الطريقة، يُشَلُّ العقل، ويهمّش الإنسان العربي، وتُهمّش كذلك تجاربه الحية كلّها.

ـ تصوُّر الهوية على أنها عيّنة أعطيت سابقاً وصُنعت مرّة واحدة وإلى الأبد، وهي عيّنة أصلية على الجميع أن يتّفقوا عليها. فهذه النظرة إلى الذات تفرّط في المساءلة والبحث والإبداع، إن لم تمنعهما أساساً. وتؤدّي حتماً إلى غياب الإبداع والفكر، وبالتالي إلى غياب الحداثة. والهوية ظاهرة ديناميكية وتاريخية تخضع لتغيير دائم عبر مساءلة الذات ومساءلة الآخرين كبعدٍ لإمكانية وجود الذات.

ـ وفي النهاية، النظرة الأحادية إلى الحقيقة والسلطة والتراث والجماعة. لم يترك مفهوم الواحد المجرّد (abstract) والغيبي (metaphysical) مكاناً للتعدّدية والاختلاف والتنوّع. ونتيجة هذا المفهوم وهذه النظرة هي رفضٌ للمعرفة ورفضٌ للإنسان. لكن ليست «الأمة» هي من يبدع، كما يقول أدونيس، وإنما الفرد. الأمة مجموعة أفراد، وللفرد صدارة عليها. ولا يمكن هوية الأمة إلّا **أن تكون بصيغة الجمع، ولا يمكن لتنظيمها السياسي** إلّا **أن يكون ديمقراطياً. تحتاج هذه**

الفكرة إلى الفصل بين السلطة والمعرفة، بين السلطة والدِّين. ويجب فهم السلطة السياسية بمعناها المدني لا الدِّيني. وأصبح الدِّين أداةً للسيطرة والقوة بدلاً من أن يكون مجالاً للتأمّل. ويضيف أدونيس ساخراً: لئن مات الله في الغرب، فهو الوحيد الحي في منطقنا، هنا، الإنسان هو الذي مات.

يقول أدونيس، ما لم نتخطَّ هذه الحواجز، لن تحصل أية حداثة ولا أية أصالة؛ فالأصالة لا تعني البقاء في الماضي الذي يحتاج العرب إلى العودة إليه، بل حركة حرّة ومبدعة إلى الأمام. فمن دون الإبداع، ومن دون الفكر الحقيقي المفهوم على أنه تفاعُل مع الواقع الملموس، يُلزم العرب بالبقاء غائبين عن واقعهم الذاتي، مقاربين هذا الواقع من خلال أدوات الغياب التي، إمّا تعود إلى ماضٍ يتخيلونه وإمّا تستعار من واقع آخر. في هذا الغياب، يبقى العرب في الواقع مأسورين في قفص ذاتي ثابت، ويعيشون بحسب فكر وذوق وأدوات الآخرين. والنهضة لم تفلح في الحفاظ على الطاقة الإبداعية وعلى المساءلة الحقيقية الضرورية لإعادة إحياء الثقافة العربية. لكن أدونيس لم يناقش العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ربما تكون قد أدّت إلى هذا الفشل.

وعلى الرغم من هذه النظرة الديناميكية إلى الهوية، يتطرّق أدونيس إلى النظرة الجوهرية إلى الذات والآخر. وفي دراسته الأولى الكبيرة عن الإرث الأدبي العربي، والمؤلّفة من أربعة مجلّدات، **الثابت والمتحوّل: بحث في الإبداع والاتّباع عند العرب**، والمنشورة في بيروت في العام ١٩٧٣، أراد اكتشاف الصفات الأساسية لهذا التراث، وفهْم كيف يعمل الفكر العربي وما كان عالمه الداخلي ومن كان العرب. وأصرّ كذلك على أن مقاربته لم تكن تاريخية، وما يهمّه بشكل عام هو هذه الصفات. وفي تمهيد ١٩٩٤ لطبعة ١٩٨٠ من هذا الكتاب، قال إن هدفه هو اكتشاف النقاط التالية: «من هو المسلم العربي؟ كيف كان يفكّر في الماضي وكيف يفكّر اليوم؟ ما هو عالمه الداخلي؟ ما هو هدفه؟ ما هو الشعر؟ ما هي اللغة؟ هل يدرك الإنسان أنه يمتلك قوّة؟ هل هو فرد مبدع أم مجرّد شخص مفوّض؟»[٢١]، وكان جوابه عن الأسئلة الجوهرية الأولى أن المسلم العربي تحكمه الأمور الدِّينية والامتثال للماضي ومطابقة اللغة والتصدّي للشك والتجربة والتغيير. لكن إلى أي مدى تنطبق هذه الصفات على

(٢١) انظر: أدونيس، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ٤ ج، ط ٧ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤)، ج ١، ص ٣٤.

الثقافة العربية وحدها؟ وإلى أي مدى يمكن أن تستند هذه الصفات إلى أربعة عشر قرناً من الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية؟

لقد أحدث أدونيس مفاجأة بأفكاره حول الشرق والغرب التي عبّر عنها عام ١٩٧٩ في «بيان الحداثة الرسمي». وتأرجح في سلسلة بيانات غير متناسقة ولافتة للنظر بين الصراحة والتصنيفات الجوهرية بين الشرق والغرب والادّعاءات الإنسانية والعالمية؛ فهو رأى من جهة أن الانقسام الشرقي/الغربي ظرفي واستعماري، ورأى من جهة أخرى أنه انقسام جوهري. يمثّل الغرب الفكر والتكنولوجيا والمادية بينما يمثّل الشرق القلب والغيبية والإلهام والإبداع والشعر. وبالنسبة إليه، لا يؤدّي هذا الاختلاف الجوهري إلى تصادم الحضارات بل إلى علاقة تكامل؛ فكلّ إبداع شعري في الغرب مُلهَم من الشرق لأن الدِّين والفلسفة والشعر والفن هي بشكل عام ظواهر شرقية. ومتى التزم الغرب هذه الظواهر، أصبح شرقياً. لقد استسلم الفكر في هذين الجزأين من العالم: فالغرب يهيمن عليه إبليس التكنولوجيا، والشرق خاضع للاستبداد. ويظن كذلك أن بودلير صوفي شرقي ونوفاليس صوفي أيضاً، ورامبو متمرّد على الغرب بصوت شرقي. ومن بين «الغربيين الشرقيين»، ثمّة رسّامون مثل كاندنسكي وكلي وبيكاسّو. والثقافة هي، بشكل عام، ردّ فعلٍ على الثقافة الإسلامية الشرق الأوسطية. وفي المقابل، يظن أن ما من انقسامٍ شرقي/غربي على المستوى العالمي، وما لدينا هو في الواقع ثقافة بشرية كونية ومشروع إنساني مشترك مصدره مساءلة وبحث بشري. وقال إن الحداثة بحدّ ذاتها ظاهرة عالمية، وإن الاختلاف بين الشرق والغرب اختلاف في الدّرجة؛ فالإسلام بحدّ ذاته دعوة كونية، وهو ليس غربياً ولا شرقياً.

إن هذا النوع بالتحديد من الجوهرية (essentialism) هو الذي يدعوه صادق جلال العظم بـ «الاستشراق المعكوس»، وينقضه في مقالته تحت عنوان «الاستشراق والاستشراق المعكوس»[٢٢]، منتقداً نقدَ إدوار سعيد للاستشراق

---

(٢٢) نُشرت مقالة «الاستشراق والاستشراق المعكوس» أولاً باللغة العربية عام ١٩٨١ في إحدى الصحف، ومن ثمّ ضمن مجموعة من المقالات للعظم في: سلمان رشدي، **ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، كتاب الناقد** (بيروت؛ لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٩٢). وظهرت المقالة باللغة الإنكليزية عام ١٩٨١ في مجلة **خمسين** *Khamsin* وتمّت إضافتها في ما بعد إلى: Alexander Lyon Macfie, *Orientalism: A Reader* (New York: New York University Press, 2000), pp. 217-238.

وأقتبس من الكتاب بالشكل المذكور في كتاب ماكفي.

واعتمادَ الأيديولوجيين العرب المعاصرين للاستشراق الغربي. وفي مسعى سعيد التفكيكي الذي يثني عليه العظم ويدعمه، يجد شيئاً من الجوهرية التي تختصر المواقف الغربية من الشرقيين عبر العصور بعدد من الأشكال المتكرّرة، وتهمّش المظاهر غير الأدبية لهذه المواقف:

يؤدي العرض الموجز الذي قدّمته لأطروحة إدوارد الأوّلية إلى استنتاج يفيد أن الاستشراق ـ من حيث هو مؤسّسة من جهة ومن حيث هو ميدان من ميادين الدراسات الأكاديمية المنتظمة من جهة ثانية ـ يشكّل ظاهرة ما كان يمكن أن توجد بالمعنى الدقيق للعبارة قبل صعود أوروبا البورجوازية وتثبيت سلطانها وتوسيع حدودها. لذلك نجد أن إدوارد يحدّد في موضع معيّن من معالجته للموضوع بدايات الاستشراق عند عصر النهضة. لكن إدوارد لا يميل كثيراً، كما سنرى في هذه الدراسة، إلى استخلاص جميع النتائج التاريخية والمنطقية المترتّبة على طروحاته استخلاصاً صارماً دقيقاً ومنتظماً، بل يفضّل اللجوء إلى الصياغات اللغوية البارعة والتوسّطات الأدبية اللامعة، لتبديد مظاهر الإحراج والتشويش والارتباك الفكرية التي يمكن أن تصيب تحليلاته نتيجة هذا النوع من القصور. يتّضح هذا المنحى في تفكيره بتخلّيه السريع عن الاتجاه الذي عرضناه في تفسير نشأة الاستشراق وتطوّره لصالح تفسير آخر يتعارض مع الأول تعارضاً واضحاً. ويتجلّى الاتجاه الثاني في قيامه بإرجاع أصول الاستشراق وبداياته عبر إسقاط تاريخي هائل إلى الخلف، إلى هوميروس وأسكيلوس ويوريبديس ودانتي، بدلاً من عصر النهضة. أي إن ما بدا لنا أول الأمر أنه ظاهرة أوروبية حديثة حقّاً في بداياتها وتطوّرها (استجابة لظروف واحتياجات مرحلة تاريخية معيّنة) ليست كذلك على الإطلاق، بل ترجع إلى أصول سحيقة وعميقة في التاريخ الأوروبي والغربي. دلالةً على ذلك يعرض إدوارد نماذج من الآراء المشوّهة والأحكام الخاطئة والمواقف العنصرية التي كان يحملها ممثلو العقل الغربي والثقافة الأوروبية حول الشرق، من أمثال هوميروس وأسكيلوس ويوريبديس ودانتي.

الاستشراق إذاً، من حيث هو عملية تشويه لواقع الشرق وتحقير لوجوده من جانب الغرب وفي سبيل تأكيد فكرة تفوّق الغرب، يشكّل ظاهرة قديمة قدم حضارة الغرب وثقافته وفكره.

وإذا كان إدوارد يتّهم الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي بتحويل الواقع

المعيش للشرق إلى مادّة للنصوص، فإن إدوارد بدوره يقوم بتصعيد الوقائع الصلبة التي حكمت تفاعل الغرب مع الشرق إلى مستوى متاع الروح اللطيف. لذلك لا يخلو كتاب إدوارد من مواقف مناهضة للعلم والتفكير المنظّم(*)(٢٣).

لكن انتقاد العظم لما يدعوه مكافحة الاستشراق لاذع جداً، إن كان في العلمانية القومية أو في الإحياء الإسلامي الحديث. وبالنسبة إليه، يجد المرء الجوهرية والاختزالية (reductionism) نفسها الموجودة في الاستشراق الغربي، لاسيما في أعقاب الثورة الإيرانية، مظهرة بالتالي الإرباك الموجود لدى عدد كبير من المفكّرين العرب:

إن نظرة سريعة إلى أدبيات الإسلامويين والمتعاطفين معهم تبيّن بسرعة أنهم يستعيدون بصورة شبه حرفية التصوّر الاستشراقي للكل الإسلامي المتماسك دوماً عبر العصور وخلال المراحل التاريخية المختلفة، من دون أن ينسوا طبعاً الإبيستيمولوجيا التمييزية التي لا تنفكّ عنه، ولكن مع فارق واحد يتلخّص في قلبهم للخصائص الثابتة التي يسبغها المستشرقون بشيء من الازدراء على هذا إلى فضائل عظمى. تتكلّم الأدبيات المذكورة عن وجود «نسَقين» حضاريين وثقافيين متمايزين (وربّما أكثر)، لكلّ منهما خصوصيته الشديدة و«منطقه الداخلي» و«قانون نموّه الذاتي» و«زمنه الحضاري» و«أطره المرجعية النظرية والمنهجية» التي تتحدّد «من داخل النسق نفسه وليس بأي مقارنة أو مقاربة مع النسق الآخر». والمقصود بكلّ ذلك النسق الأوروبي ـ الغربي من ناحية، والنسقُ العربي ـ الإسلامي من ناحية ثانية. ونتيجة إصرار الإسلامويين على ما يسمّيه بعضهم «التمايز النسقي»، فإنهم يرسمون صورة تقول عملياً بالتماسك الداخلي لكلّ نسق واستقلاله عمّا عداه، وانغلاقه على نفسه، وبالتالي بإمكان قيام علاقات خارجية فقط بين الأنساق المتجاورة أو المتزامنة(*)(٢٤).

(*) ليست هذه الترجمة ترجمة حرفية للنص الإنكليزي، بل هي نسخة معدّلة وموسّعة عن النصّ الإنكليزي المقتبس.

(٢٣) صادق جلال العظم، «الاستشراق والاستشراق معكوساً،» في: رشدي، المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١ و٢٨.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٥.

وكي يوضح العظم وجهة نظره، يعترض على أفكار أدونيس، لاسيما حول «بيان الحداثة الرّسمي». وقد أدّى هذا الانتقاد إلى مواجهة عنيفة بين الكاتبين؛ فأدونيس يدافع عن نفسه، والعظم يجيب عن هذا الدفاع بسلسلة كتابات نُشرت في الصحف العربية بين عامي ١٩٨١ و١٩٨٢، وكلٌّ منهما يدوِّن الحجج التي ذكرتها هنا. ثم جمع العظم النصوص ونشرها في كتاب **ذهنيات التّحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب.**

٦ ـ أنور عبد الملك: الخصوصية والأصالة العربيتان

في مقالة «الخصوصية والأصالة» في مؤتمر ١٩٧٤، يركّز عالِم الاجتماع الماركسي المصري أنور عبد الملك على إشكالية «الأصالة/المعاصرة»[٢٥]. وكان عبد الملك أستاذ أبحاث في المركز الوطني للبحث العلمي في باريس، ثمّ منسّقاً لمشروع جامعة الأمم المتحدّة حول بدائل التنمية الاجتماعية والثقافية في عالم متغير في طوكيو. وقد نُشر عدد كبير من كتاباته باللغتين العربية والفرنسية، وتُرجم إلى الإنكليزية والإسبانية والإيطالية والبرتغالية والتركية واليابانية. وبالنسبة إليه، مثّل المستشرقون والثقافويون العرب وعملاؤهم المحليون العالم بحسب الوحدات الوطنية والثقافية، وقرّروا اعتبار كلّ ثقافة مبنية على الخرافات (myth-minded culture) ثقافة «أصيلة» وتستحق الدراسة والمحافظة عليها.

في أفريقيا الشمالية، أُنشئ نظامان تعليميان متعارضان وثقافات مصطنعة: تعليم «أصولي» مبني على الأزهر، وتعليم غربي «حديث». وأدّى ذلك إلى ربط خاطئ للإرث العربي بالفكر الرجعي، وربطِ أي شيء غربي بالحداثة. وبدلاً من هذا الاستقطاب الشرقي/الغربي، يقترح عبد الملك أن تُستكشف خصوصية كلّ مجتمع عبر التفتيش عن مظاهره الدائمة عبر التاريخ، وبشكلٍ محدّد أكثر، أن تحدّد هيكليات تكوين الحياة المادية وأنماط إعادة تكوين الحياة وأنظمة الدولة والسّلطة ومجموعة المعتقدات الدِّينية. ويوصي كذلك بإعادة النظر في العلاقة الجدلية القائمة بين عناصر التغيير وعناصر الاستمرارية في مجتمع معيّن. وبالنسبة إليه، يُنتج التفاعل بين هذه العناصر خصوصيةً معيّنة لكل وطن. ويُظهر فهم هذه الخصوصية كيفية تحديثها بالطريقة الفُضلى من دون الوقوع في مسائل

---

(٢٥) أنور عبد الملك، «الخصوصية والأصالة،» **الآداب**، السنة ٢٢، العدد ٥ (١٩٧٤)، ص ٤١ ـ ٤٣.

التغريب والتبعية؛ فتحديث هذه الخصوصية ينتج معاصرة أصيلة. وبالنسبة إلى عبد الملك، تتميز مصر باستمرارية دولتها وجيشها المركزيين وبدوام معتقدات دينية موحِّدَة (monotheism). وعلى الرغم من بحثه عن الصفات الوطنية للخصوصية، فإنه لا ينجح في تفادي التصنيفات الجوهرية بين الشرق والغرب. وفي المقابل، يشدّد في سلسلة من المستندات والمقابلات المنجزة بين عامي ١٩٧٣ و١٩٨٣ على «شرقنة» مصر، وعلى الصلة الحضارية التي تربط البلدان الواقعة بين اليابان والمغرب بعضها ببعض(٢٦). ويعبّر عن امتنانه لريح التغيير التي حملتها حركات التحرير في المنطقة منذ العام ١٩٥٥ في مؤتمر باندونغ، والنصر المصري على إسرائيل في حرب ١٩٧٣ مدعوماً بحظر النفط العربي.

وعلّق المفكّر المصري الماركسي محمود أمين العالِم (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٩)، وهو كاتب ناقد ومحرّر لعدد من المنشورات، منها **قضايا فكرية**، على النقطتين الأساسيتين في مقالة عبد الملك: مسألة الأصالة/الحداثة ومسألة الخصوصية. علّق على النقطة الأولى قائلاً: بدلاً من تخطّي الانقسام حول الأصالة والمعاصرة، عمّق عبد الملك هذا الانقسام المحلّي/الغربي والنظر إلى كلّ فكر غربي على أنه اسشراقي واستعماري ومهيمن، وأخيراً من خلال اعتبار المسألة مجرّد فكرة فحسب. ولا يحلّل عبد الملك الأفكار على أنها مرتبطة بالواقع الحي: هل معارضة الأصالة/المعاصرة تناقض فكري محض في عقول المفكّرين العرب أم تناقض يجدونه في حياتهم وينعكس على أفكارهم؟ هل هي نتيجة اعتمادهم للفكر الغربي كما قال عبد الملك؟

يجيب العالِم عن هذه الأسئلة بإعادة الانقسام الفكري إلى تنمية المجتمعات العربية المتفاوتة، وإلى تفاوت توزيع السلع والخدمات الحديثة فيها. فالتفاوت هذا والتناقضات الحقيقية لا يمكن أن تُعالج إلّا عبر الالتزام الحقيقي لتغيير داخل حركات التحرير. ولا يحدث التغيير إلّا إذا امتلكت المجتمعات العربية الأفكار من الخارج بطريقة نقدية بدلاً من نقلها كما هي. بشكل عام، إن الفكر الغربي أو الأجنبي ليس كلّه متآلفاً. وبعضٌ منه، كالماركسية مثلاً، عالمي وعلمي في آن. بالنسبة إلى العالِم، من المهمّ التمييز

---

(٢٦) أنور عبد الملك، **ريح الشرق** (القاهرة: دار المستقبل، ١٩٨٣). وعبّر عبد الملك عن تحمّسه للشرق الأقصى في كتابه الذي صدر مؤخّراً عن اليابان، انظر: أنور عبد الملك، **العرب واليابان: حوار عربي ياباني حول الحضارة والقيم والثقافة في اليابان والوطن العربي** (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٩٢).

بين الفكر الاستعماري والفكر العلمي. والماركسية تفسح المجال أمام الخصوصيات المحلية. وقد تفيد في النضال الثوري إن كان مقتبَساً بشكل صحيح. وبالنسبة إليه، إن رفض عبد الملك للفكر الغربي هو أيديولوجي، ويساهم بالتالي في تعميق الاستقطاب.

ويعتبر العالِم أن مقاربة عبد الملك شائكة أيضاً. ويستند وصفه لهذه المادة إلى الأحكام الشاملة والتعميمات المطلقة، لاسيما في مصر. ويتجاهل خصوصيات مختلف العهود والتحوّلات والتغييرات على مرّ الزمن. لكن هذه الميزات هي الخصوصيات الأهمّ للاكتشاف، ليس بهدف أن تكون دائمة ولكن ليتمّ تخطّيها وتغييرها. ولا تدخل المظاهر غير المتغيرة في العلم الاجتماعي التاريخي الذي يتحدّث عنه ماركس ويتطرّق إليه عبد الملك، لاسيما في كتابه عن مصر[٢٧]. ويفيد العالِم أن ماركس تحدّث عن خصوصية الوظائف الاجتماعية في فترات محدّدة من التاريخ وليس عن خصوصيات ثابتة على مرّ التاريخ. وبالمثل يشير عبد الملك، في ما يتعلّق بمصر، إلى انتشار الدولة المركزية (التي لا يراها العالِم مقتصرة على مصر) لكنه لا يلفت النظر إلى حركة تمرّد الفلاّحين ضد هذه الدولة في أوقات مختلفة من الزمن. ولم يلحظ كذلك أن مفهومه الخاص للخصوصية يمكن استعماله لاستمرارية الدولة المركزية والقمعية على الرّغم من أن هذا ليس هدفه. ويتوقّع عبد الملك أن تقود هذه الدولة الثورة نحو فكرة الأصالة الحديثة المفهومة بالشكل الصحيح كما قد عرّفها، لكن هل يمكن تبرير التوقّع هذا؟ وبالنسبة إلى العالِم، لا يمكن أن يأتي التغيير إلّا من كفاح ديمقراطي شعبي ضد دولة تدعم تنمية تبعية ومتفاوتة. ومن هذا الكفاح فقط يأتي المعنى الصحيح للذات الوطنية والاجتماعية ولتنمية أصالة حديثة حقيقية. وقد تمّ اقتراح اتجاهين للأصالة الحديثة وهما: الانتقائية النفعية، التي تأخذ نسبة قليلة من التراث ونسبة كبيرة من الفكر الغربي (الذي اقترحه زكي نجيب محمود)، والماركسية الغربية

---

(٢٧) انظر: Anouar Abdel-Malek, *Egypte Société militaire* (Paris: Editions du Seuil, 1962).

وقد ترجمه المترجم تشارلز لام ماركمان إلى اللغة الإنكليزية، انظر: Charles Lam Markmann, *Egypt: Military Society, the Army Regime, the Left, and Social Change Under Nasser* (New York: Random House, 1968).

وتحمل الترجمة العربية عنوان: أنور عبد الملك، **المجتمع المصري والجيش: ١٩٥٢ ـ ١٩٦٧** (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، ١٩٩٨).

باعتبارها نظرية أيديولوجية بدلاً من أن تكون طريقة علمية لا تترك مجالاً لجدلية مادية حقيقية (اقترحها عبد الله العروي). وبالنسبة إلى العالِم، لا يمكن أي اتجاه من هذين الاتجاهين أن يكون مثمراً بسبب ضعفه.

يقدّم العالِم عدداً من البدائل؛ فعوضاً عن إيلاء الأصالة أهمية كبيرة، على العرب بذل جهود لتنمية الوعي عن تاريخهم وعن وضعهم الحاضر على شكل دراسات محدّدة وواقعية. فالعرب، مثل شعوب أخرى، لا يحتاجون إلى تأكيد أصالتهم وخصوصيتهم. وهم يملكون ميزات خاصّة صنعت على مرّ تجارب التاريخ المتراكمة كسائر الشعوب. بالإضافة إلى ذلك، يجب ألاّ يكون الموقف من التراث رفضاً ولا احتقاراً ولا تمجيداً، ولا حتى انتقاء. ويجب استيعاب التراث وإدخاله في الحياة الاجتماعية والتاريخية وامتلاكه بمجمله. ويجب أن يتضمّن الإرث الشعبي والإرث الكتابي، ويجب اعتباره مصدراً للإلهام الإبداعي. وفي النهاية، يجب اعتماد المقاربة الحرجة التاريخية نفسها لفهم العصر الحاضر؛ فهذه المقاربة وحدها يمكن أن تؤدّي إلى الأصالة والحداثة، شرط أن يتمّ الكفاح بشكل ديمقراطي بين الشعوب كلّها. وهذا النداء لتحويل التركيز من تثبيت الهوية إلى كفاح ديمقراطي، هو أحد مظاهر النقد الثقافي العربي الأساسية في أواخر القرن العشرين. ويشرح العالِم هذا الموضوع بشكل واضح في نقده لمقالة عبد الملك لمؤتمر الكويت ١٩٧٤:

موقفنا من معركة التحديث لن تقوم بها نخبة مثقّفة ولن تتحقّق بدولة مركزية تجمع في يدها كلّ السلطات السياسية والعسكرية والاقتصادية والفكرية بغير دلالة اجتماعية محدّدة، وإنما هي نضال جماهيري مؤسّس على وعي نظري ثوري بحقائق واقعنا، بحقائق عصرنا من أجل إقامة سلطة ديمقراطية تقدّمية يتحقّق بها القضاء على التخلّف الاقتصادي والاجتماعي والتمزّق القومي، ويتوافّر بها أوسع وأعمق مشاركة ديمقراطية إيجابية للجماهير العربية في تنظيم حياتها وتطويرها وتجديدها إلى غير حدّ. هذه هي عصريتنا الحقيقية، ليست عصرية وعي إيديولوجي فحسب، مهما كان ثورياً، وليست عصرية أجهزة ومؤسّسات مهما كانت علميتها، وليست مجرّد دعوة إلى رفض السلفية أو تبنّي العقلانية عامة، بل هي الفعل التاريخي الثوري لجماهير أمّتنا العربية المسلّحة بالنظرية الثورية. ليست هذه هي عصريتنا فحسب، بل هي كذلك الطريق لتحقيق خصوصيتنا وأصالتنا كذلك. العصرية والخصوصية وجهان لعملة واحدة هي الفعل التاريخي المؤسَّس على الوعي الثوري. بانتصارنا في معركة العصرية تنتصر خصوصيتنا وأصالتنا

وبالوعي بخصوصيتنا وأصالتنا وبالنضال من أجل تحقّق ذواتنا الحرّة المتفتّحة المتقدّمة تحقّق عصريتنا. إننا لا نقف من الفكر الأوروبي أو ما يسمّى بالفكر الغربي موقف التقديس أو موقف الاستخفاف والتعالي أو موقف الرفض المطلق أو موقف الانتقائية، وإنما نتسلّح منه بثمرات العلم الإنساني، مطبّقين هذه الثمرات تطبيقاً نقدياً خلاقاً على واقعنا الخاص[(٢٨)].

٧ ـ محمد النويهي: تضخّم السلطة الدِّينية الرجعية كعائق أساسي للتنمية الثقافية والتحديث الدِّيني

إن المقالة الأخيرة التي درستها هي مقالة محمد النويهي في مؤتمر ١٩٧٤. والنويهي ناقد أدبي مصري، ورئيس الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية في مصر بين عامي ١٩٧٣ و١٩٨٠. مقالته هذه تقدّم، بحسب قوله، توضيحات لأفكار عن الدِّين بدأ يصوغها في «نحو ثورة في الفكر الدِّيني» التي نُشرت في إصدار خاص لمجلة **الآداب** (في أيار/مايو ١٩٧٠)، مخصصة للثورة في الثقافة العربية[(٢٩)]. وفي المقالة الأخيرة يتطرّق النويهي إلى سيطرة الأديان في حياة العرب الثقافية:

والسبب في ذلك هو أن الحجّة الأولى التي تقام دائماً ضد كلّ فكر جديد هي الحجّة الدِّينية، سواء أكان هذا الفكر في مسائل الدِّين نفسه أم كان في مسائل الأخلاق، أم السياسة ونظام الحكم، أم الاقتصاد ونظم الإنتاج وتوزيع الثروة، أم المجتمع بتقاليده وعاداته وممارساته، أم العلم والفلسفة والفن واللغة والأدب. فالناس في أقطارنا العربية لا يزال الاعتبار الدِّيني يغلب على كلّ اعتبار عندهم. ولا تزال وجهة النظر الأولى التي ينظرون بها إلى كلّ رأي جديد يعلن عليهم أو مذهب جديد يدعون إليه هي وجهة النظر الدِّينية. هم لا يسألون: هل هذا الرأي في ذاته صحيح أو خاطئ، وهل هذا المذهب في ذاته نافع أو ضار، بل يسألون أوّلاً: أهو مطابق للدين أم مخالف له[(٣٠)]؟

---

(٢٨) **الآداب**، السنة ٢٢، العدد ٥ (١٩٧٤)، ص ٥١ (الترجمة من عندي).

(٢٩) محمد النويهي، «نحو الثورة في الفكر الدِّيني،» **الآداب**، السنة ١٨، العدد ٥ (١٩٧٠)، ص ٢٥ ـ ٣١ و٩٨ ـ ١٠٧.

(٣٠) وُضعت الورقة في كتاب تحت العنوان عينه، انظر: محمد النويهي، **نحو ثورة في الفكر الدِّيني** (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٠)، ص ٢٥. وقد تمّ أخذ الاقتباس من المقتطفات المترجمة في: John J. Donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2006), p. 160.

بالنسبة إليه، لا يُعتبر الإسلام بحدّ ذاته مسؤولاً عن تضخّم السلطة الدِّينية هذه، بل يلقي اللوم على رجال الدِّين، أي العلماء الذين جعلوا أنفسهم المفسّرين الشرعيين الوحيدين للإسلام، ديناً لا يناصر الكهنوت. وأصبحوا في الواقع حرّاساً للقيم العامة الرجعية بسبب اهتمامهم الكبير بالسلطة التي جمّعوها على مرّ التاريخ، وبسبب جهلهم مسائل العالم ومسائل الدِّين؛ فهُم لا ينقصهم فهْمٌ ملائم للعالم الحاضر فحسب، بل تنقصهم أيضاً معرفة التقاليد الدِّينية التي يدّعون تمثيلها[٣١]. وقد صُنعت هذه التقاليد على مرّ القرون بشكل ديناميكي للتعاطي مع متطلبات الأزمنة المتغيّرة تعاطياً حيوياً ومرناً وسعة تفكير. ويطلب القرآن الكريم بعقائده الأساسية ومعتقداته العامة إلى كلّ جيل من المؤمنين أن يفهم هذه العقائد والمعتقدات مجدداً، ويطبّقها بحسب معطيات عصره. وبدلاً من استمرار عملية الإبداع للتفسير والتطبيق مجدداً، لم تنجح السلطة الدِّينية غير الكفوءة في مواكبة التغيّرات التي أدخلتها الدولة على قطاعات مختلفة من الحياة القانونية والاجتماعية والسياسية. ونتيجة لذلك، يجد المسلمون المعتدلون أنفسهم حائرين بين المعتقدات الدِّينية التقليدية التي لم يراجعها العلماء، والوقائع الاجتماعية والسياسية والقانونية التي لا تتطابق مع هذه المعتقدات. يؤدّي هذا التناقض الداخلي إلى العذاب والاستياء والتجزئة. وبحسب النويهي، إن ما نحتاج إليه هو تحديث للنظرة الدِّينية، وفهمٌ جديد لمكانة الدِّين في المجتمع البشري يفسح المجال أمام الحكم المستقل.

يبحث النويهي في مقالته، التي قدّمها في مؤتمر الكويت عام ١٩٧٤ بشأن «الدِّين وأزمات التطور في الوطن العربي»، عن طريقة لجعل الدِّين قوّة تنموية بدلاً من أن يكون عائقاً أمام التقدّم، وهي طريقة متأتية من منظور واسع يشمل الدِّين بشكل عام وليس الإسلام فقط[٣٢]. ويشير إلى أن الإسلام هو في سلالة الأديان التوحيدية وليس ديناً مختلفاً تماماً عن سائر الأديان، نافياً بالتالي طابع الاستثناء الذي غالباً ما يُربط به. وفي إطار هذا المنظور الواسع، يطرح النويهي مسألة مكانة الدِّين في عصر اليوم، ويقول إن الذين

(٣١) تجدر الإشارة إلى أن هذا الفقر يتوافق مع النقد الطويل للعلماء منذ الفترات الأولى للنهضة، كما ذكرنا في الفصل الأوّل.

(٣٢) محمد النويهي، «الدِّين وأزمات التطوّر في الوطن العربي،» **المعرفة**، السنة ١٤٨ (١٩٧٤)، ص ٢٠٤ ـ ٢٢٦.

يرون أن الدِّين لم يعد له مكان يطرحون ثلاثة تصنيفات من الحجج: حجة فكرية وحجة معنوية وحجة تطبيقية. تفيد الحجة الفكرية بأن الدِّين ينتمي إلى الفكر الأسطوري الذي كان جيداً لفترة معينة، لكنه لم يعد ممكناً الدفاع عنه بعد بروز الفكر العقلاني. كما أن نجاح العلوم، والطريقة التي غالباً ما تهجّم بها رجال الدِّين على ذلك النجاح، أفقدا الدِّين في العصر الحديث مصداقيته، فأصبح الكفاح ضد مؤسسات رجال الدِّين كفاحاً ضد الدِّين. وما لبث هذا التعارض الفكري أن أصبح تعارضاً ذهنياً بسبب القمع الذي فرضه رجال الدِّين على العلماء، وعلى المفكّرين الأحرار بشكل عام. وفي الواقع، نشأ تحيّز كبير ضد الدِّين عندما دعم رجال الدِّين الظلم الاجتماعي والاقتصادي، متحالفين دائماً مع القوي والغني، قامعين التمرّد بدلاً من أن يدعموه (مثلاً في حالتَي العبودية أو النساء).

ويظن كثيرون أن هذه النقاط المهمّة لا تنطبق على الإسلام لأنه لم يمتلك قط مؤسسة لرجال الدِّين. وأجاب النويهي بأن على الرّغم من حقيقة غياب مؤسسة لرجال الدِّين نظرياً، فلطالما مارس رجال الدِّين المسلمون في الواقع قوّة وسلطة هائلتين. وبالتالي، يستطيع المسلمون أن يتعلّموا من خبرة الآخرين في تكييف الدِّين مع العصر الحديث. وبالنسبة إليه، ثمة تطورات أربعة ساهمت في الحفاظ على جوهر الإيمان في الغرب الحديث: التطور **الأول** هو التمييز بين الدِّين والذين يتحدّثون باسمه على أنهم مفسّرو الدِّين الرّسميون؛ التطور **الثاني** هو الإقرار الواضح بأن رجال الدِّين ليس لديهم عيوب فكرية فحسب، بل عيوب أخلاقية أيضاً؛ التطور **الثالث**، وانطلاقاً من هاتين النقطتين، هو توضيح قراءات جديدة وبديلة تطابق العصر الحاضر بشكل أفضل، مستفيدين من هوامش التفسير المجازية التي تقدّمها هذه النصوص؛ التطور **الرابع**، وانطلاقاً من التطور الثالث، هو فهْم تاريخيةِ النصوص المقدّسة من دون التشكيك في أصل الوحي الإلهي، أي فهم اللغات البشرية والثقافات التي تُنقل الرسائل الإلهية عبرها. ويقول إن في الإمكان الادعاء مجدَّداً أن هاتين النقطتين الأوليين لا تعنيان الإسلام لأنهما لا تؤيدان رجال الدِّين. ومع ذلك، يجب أن نبقى حذرين من سلطة رجال الدِّين الحقيقية، حتى في الإسلام.

وقد جابه العالمُ العربي بقوّة التطوّرَ الرابع، لاسيما في الأزمنة الحديثة؛ فمحاولة طه حسين دراسة نص القرآن الكريم بصلته مع ما يُعتبر شعر ما قبل الإسلام، كانت ولا تزال مرفوضة بقوّة. ويضيف النويهي أن مقاومة التطور هذه

قد تكون أقوى في يومنا الحالي[٣٣]. لكن يجب إلقاء الضوء على التطور الثالث وتوسيعه، لاسيما أن القراءات المستحدثة لطالما قُبلت في الإسلام منذ العصور الأولى. والتفسيرات الرمزية والمجازية للقرآن الكريم والتكييف المستمر للقواعد والممارسات الدِّينية مع حاجات العصور المتغيرة، كانت أعمدة الفقه الإسلامي. ولم يتعارض هذا التكييف مع الطابع الأبدي لرسالة الإسلام الأساسية؛ ففي القرون الحديثة فقط استطاع الناس النظر إلى التفسيرات والتشريعات الماضية على أنها عقائد كاملة ومقدّسة. وينسى الناس أن هذه التفسيرات جاءت نتيجة مساع بشرية، وأن الإسلام شجّع التجديد المستمر لهذه المساعي.

وبالنسبة إلى النويهي، يشكّل هذا التوقف في التكييف أحد أهمّ العوائق للتقدّم الثقافي في الوطن العربي المعاصر. فمن المفهوم أن يقاوم الناس التغيير بشكل عام، لاسيما في مسائل تُعتبر مقدّسة وإلهية، لكن يجب ألا تُعاقب هذه الممانعة للتغيير بتبرير عقائدي تقليدي لا يعوق التقدّم والتكيف فحسب، بل يشوّه أيضاً طبيعة التفسيرات والتشريعات الدِّينية كما تمّت ممارستها في تقاليد الإسلام. ويقول إن المفسرين والمشرِّعين دعوا خلال القرون الخمسة الأولى من الإسلام إلى توسيع نطاق المبادئ والاعتبارات الإنسانية لمساعدتهم في عملية فهم إرادة الله في الظروف الدائمة التغيّر، ومن بينها مبدأ «الرأي» ـ ويتضمّن مبدأ «الإجماع» الذي يتطلّب موافقة أغلبية المفسّرين ـ ومبدأ «القياس» الذي يجمع التفسيرات الجديدة بالحالات السابقة المهمّة. أمّا المبدأ الآخر، فهو مبدأ «المصلحة» الذي قد يُعدّل بعض القوانين والقواعد بحسبه في بعض الظروف عندما تكون مصلحة الجماعة في خطر. وقد شجّع النبي بنفسه المؤمنين على تولّي شؤون العالم قائلاً إنهم أكثر منه اطلاعاً على هذه الأمور. تثبت هذه العناصر كلّها وجود هامش واسع للإبداع وللابتكار في التفسير والفقه التقليديين، كما أشار رائد الإسلام الحديث محمد عبده في أوائل القرن العشرين. ويحتاج هذا الهامش إلى أن يُعمل به مجدّداً لمصلحة المجتمع. ويجب اعتماد مقاربة علمانية للأشياء العالمية لا للتعارض مع الدِّين، بل للتماشي مع الممارسة التقليدية لمؤسسي الفقه الإسلامي ومفسّريه.

جاءت التعليقات على مقالة مؤتمر النويهي على شكل اعتذار إلى الإسلام،

---

(٣٣) كتب محمد أركون ونصر حامد أبو زيد مقاربة أدبية وتاريخية للنصوص المقدّسة، الأمر الذي لاقى رفضاً وحتّى الفضيحة، كما ذكرنا في الفصل الرابع بشأن النقد اللاهوتي.

مشيدين بتفوّقه على سائر الأديان وعلى كماله التّام. نعم، قد نحتاج إلى بعض التفسيرات، لكن الفكر العلماني لا يمكن أبداً أن يوفّر المعيار الذي يمكن من خلاله القيام بهذا التفسير. فما نحتاج إليه فعلاً هو إعادة إحياء أخلاقي.

٨ ـ البيان الختامي

يشدّد البيان الختامي للمؤتمر على أهمية تخطي الانقسام التراث/الغرب في حلّ مسألة التخلّف الحضاري[٣٤]؛ فقد بيّن أن التراث جزء من الحضارة العربية لا مهرب منه، لكن الماضي لا يستطيع أن يمتلك المستقبل، وأن المزج بين التراث والأصالة مزج خطير يعوق التقدّم. وتعني إعادة إحياء التراث الحقيقي استيعاب تاريخه. وتطلّب الأمر فتْح نقاش بشأن دور الدِّين في المجتمع، وفسْح المجال أمام تحديث الإسلام مع الحفاظ على جوهر عقيدته. وأفاد البيان أن المشاكل السياسية في الوطن العربي متأتية من غياب الديمقراطية والوحدة ومن ضعف التخطيط. ويجب أن يهدف السياسيون والمفكّرون إلى تحرير أشقائهم العرب. وعلى الفكر العربي أن يكون متحرّراً من الإرهاب الفكري، وملتزماً القضايا العربية، ومرافقاً أخلاقياً لمشاعر الجماهير العربية. لذا وجبَت تقوية الفكر العقلاني والعلمي ووضعه في خدمة التطور الاجتماعي والاقتصادي؛ فالنقد العربي الذاتي كان مهمّاً في الكفاح ضد الاستعمار. في النهاية، إن فهم تاريخ مختلف العوامل التي أخّرت التقدم الحضاري العربي قد أفسح في المجال أمام العمل على هذه العوامل، بغية تغييرها.

في إصدار حزيران/يونيو ١٩٧٤ لمجلة **الآداب** (التي تلت الإصدار الذي تضمّن مقالات المؤتمر)، نشر المفكّر المصري المقيم في نيويورك فرنسوا باسيلي تعليقاً على البيان الختامي: «احتفاء بالمؤتمر الحضاري: ثلاث نظرات نقدية»، متمحوراً حول ثلاث نقاط أساسية[٣٥]:

أولاً، يتساءل باسيلي كيف يمكن تحرير الفكر وفي الوقت عينه توجيهه بحسب مشاعر الجماهير والتزامه قضايا الجماعة. ويطرح عدداً من الأسئلة: ألم نتعلّم من الخبرات الطويلة والمريرة أن هذه المتطلّبات تؤدّي دائماً إلى أحكام

(٣٤) انظر: «البيان الختامي،» **المعرفة**، السنة ١٤٨ (١٩٧٤)، ص ٢٩٢ ـ ٣٠٢.

(٣٥) فرنسوا باسيلي، «احتفاء بالمؤتمر الحضاري: ثلاث نظرات نقدية،» **الآداب**، السنة ٢٢، العدد ٦ (١٩٧٤)، ص ٧١ ـ ٧٣.

تلقائية ومسبقة تقمع التفكير الذي لا يطابق الخطابات الرسمية؟ وماذا يعني للفكر بأن يكون أخلاقياً؟ أخلاق من؟ هل حلّ التقدّم في أي مكان من العالم من دون تحدّي الذهنيات السائدة؟ في النهاية، من يقرّر مصلحة الجماهير؟ فلا يزال العرب يعانون نقصاً في النقد والمحاسبة؛ لا يزالون عاجزين عن المعارضة، على حدّ قوله. ويؤكّد أن الفكر يحتاج إلى أن يكون متحرراً؛ متحرراً من «مصلحة الجماهير» ومتحرراً من «الأمن الوطني»، وهذان مفهومان انتُهِكا واستُعملا لتبرير الاستبداد والقمع. وبالنسبة إليه، كان يجب أن يوصي البيان الختامي بحرية الفكر التامّة.

ثانياً، يجد باسيلي البيان محافظاً في مواقفه من الدِّين، وأكثر خجلاً من الاقتراحات التي عُرضت في المؤتمر. وكان يجب أن يطلب بوضوح فصل الدِّين عن الدولة.

و**ثالثاً**، أشار باسيلي إلى أن موضوع الجنس غاب كلياً عن المؤتمر، وموضوع النساء أيضاً كمشاركات وموضوع للنقاش، ومع ذلك يبقى القمع الجنسي جانباً مهمّاً في الأزمة الحضارية العربية. إذ يشكّل الحرمان الجنسي، وبالتالي الهواجس الجنسية، مشاكل جدية بالنسبة إلى العرب، مع انعكاسات سلبية على الصحّة العقلية والنفسية والاقتصادية عند الأفراد والجماعات. ويكتب باسيلي عن جوع جنسي، وعن مأساة جنسية يجب التطرّق إليها، وقد قال: لا يمكن لثورة عربية أن تنجح من دون ثورة جنسية.

● قراءةُ مهدي عامل الماركسيةُ لاقتراحات مؤتمر ١٩٧٤

بعد بضعة أشهر من نشر أوراق المؤتمر، قُدّمت دراسة شاملة عن المواضيع المهمّة في كتاب نشره الفيلسوف اللبناني الماركسي حسن حمدان، المعروف كذلك بمهدي عامل (١٩٣٦ ـ ١٩٨٧)[٣٦]. في هذا الكتاب، يعارض مهدي عامل المنطق الذي يعمل به المشاركون، باستثناء أفكار اليساري محمود أمين العالِم. وبالنسبة إليه، فإن هذا المنطق مثالي (idealist) وغيبي (metaphysical) وجوهري (essentialist)، ويقدّم المسائل الحضارية على أنها مسائل فكرية غير متصلة بالعوامل المادية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومحكومة بجوهر «التراث العربي» أو «العقل العربي» الذي يعود إلى أول الزمن

(٣٦) مهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازية العربية؟**.

في نظرة شمولية للتاريخ. ونتيجةً لهذه المقاربة الغيبية المثالية، تُحلّل الحضارة على أنها ظاهرة عابرة للتاريخ (trans-historical) مع هوية جوهرية تبقى هي نفسها على مر العصور. يعرض عامل مقابل هذا المنطق المثالي الجوهري منطقاً ماركسيّاً ـ لينينياً يقرّ بالصلة القوية بين المظاهر الفكرية والثقافية من جهة، والمصالح والوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من جهة أخرى. بالإضافة إلى ذلك، على عكس المنطق السابق، لا يَعتبر هذا المنطقُ التاريخَ استمرارية للماضي بل عملية جدلية للقوى والمصالح المعارضة. والنظرة المثالية والجوهرية هي، بالنسبة إليه، نظرة الطبقة البرجوازية والرأسمالية، بما فيها طبقة البرجوازيين العرب. ويبقى مفكّرون عرب كثر مأخوذين بالنظرة البرجوازية، ناسخين مفاهيمها وافتراضاتها، وعاجزين بالتالي عن طرح نظرة مختلفة تماماً. ويفيد بأن مؤتمر الكويت خير دليل على هذه الظاهرة.

وحتى في مقاربة زكي نجيب محمود الوضعية، يرى مهدي عامل فهماً مثالياً للحضارة. ومن ضمن الأمثلة الأربعة التي يعطيها محمود، أن العقلانية ـ وهي سمة فكرية ـ هي العنصر المميز للحضارة، مفترضاً بالتالي أن تكون العقلانية ميزة عالمية غير تاريخية. ويقول مهدي عامل إنه لو سلّم أحدهم جدلاً بميزة الحضارات، فيجب أن نقرّ بأن العقلانية ظاهرة تاريخية تُفهم بطريقة مختلفة مع اختلاف الأمكنة والأزمنة، بحسب مصالح الذي يعرّفها. فالعقل الفعّال الذي يركّز على الحسابات المصوغة صياغة واعية، ويتخلّى عن مصالح الطبقة غير الواعية وعقلانية الحضارة الأوروبية ـ الأمريكية العصرية التي يعتبرها محمود مثالاً يجب اعتماده، هو مكوَّنٌ لعقلانية معرّفة تاريخياً، لاسيما عقلانية رأسمالية حديثة. وهذا التعريف التاريخي معمّم في عقلانية محمود، ويقدّم بهذه الطريقة كل ما هو تاريخي على أنه طبيعي. وفي تحليله هذا، تُعرض البرجوازية الرأسمالية العربية على أنها بطلة العقلانية العلمية التي فشلت جهودها بسبب العيوب الموجودة في «الفكر العربي» وفي «التراث العربي». ومع ذلك فهم ابن خلدون، الذي عاش في القرن الثالث عشر، الترابط بين الثقافة والاقتصاد والسياسة، وفسّره في مفهومَي «العُمران» و«الحضارة». وبالنسبة إلى مهدي عامل، إن الخطأ الأكبر في تحليل محمود ـ الذي غالباً ما يُقترف في أثناء الجدل العربي حول الثقافة ـ هو أن البرجوازية العربية أدّت، ويجب أن تؤدّي، الدور الذي أدّته البرجوازية الغربية. يتجاهل هذا الادّعاءُ الاختلافَ الاستعماري المهم. فبالنسبة إليه، جعلت الظروف الإمبريالية المفروضة على المنطقة العربية

في القرنين الماضيين البرجوازيةَ العربية طبقةً لها تبعية اجتماعية واقتصادية وسياسية لا يمكن مقارنتها بالبرجوازيتين الأمريكية والأوروبية، لا على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي ولا على الصعيد السياسي والفكري والثقافي. وبدلاً من اعتبار التدخّلات الإمبريالية والاستعمارية حقيقةً، يميل المفكّرون العرب إلى تركيز أفكارهم على «العقلانية» و«التراث» و«الدِّين» و«جوهر» حضارتهم وهويتهم «الخاطئة». وبدلاً من النظر إلى المشكلة الأساسية في «النموذج» الذي أنتج برجوازية تابعة ومشوّهة، يبحثون عن أساس الأزمة في ذاتهم المعيبة، التي تبدو عاجزة عن محاكاة هذا النموذج؛ فهم لا يلاحظون أن واقع الإمبريالية الهيكلي يجعل هذه المحاكاة مستحيلة. ولا هُم يدققون في الظروف الاجتماعية التاريخية والأيديولوجية للتبعية الاستعمارية التي تعوق تطوّر الفكر العلمي والإنتاجي والإبداعي بين العرب.

ويظن مهدي عامل كذلك أن المشكلة تكمن في أن طريقة تفكير المفكّرين العرب، مثل محمود ومصطفى وعبد الملك وزكريا وأدونيس، تولّد تاريخية تعيد قضايا الأزمة الحالية إلى هيكليات «قَبَلية قديمة»، وإلى أنظمة سلطة خالدة وأشكال ذهنية غير متغيرة ومظاهر تقليد متآلفة ثابتة تعود إلى الحقبة الأموية أو العباسية، أو حتى قبل ذلك، بدلاً من إرجاعها إلى الخلفية التاريخية الفورية للقرنين الماضيين اللذين سيطر عليهما الاستعمار. وبالنسبة إلى مهدي عامل، لهذا التاريخ الحديث صلة أكبر بحالة المجتمعات العربية الحاضرة من تاريخ قديم يعود إلى زمنٍ بعيد.

يلقي مهدي عامل الضوء على الطريقة التي يتناول فيها كلّ من أدونيس وزكريا الناحية الفكرية من «التخلّف الحضاري». ويعارض النزعة الجوهرية الواضحة التي تميز بها أدونيس والتي تطرح وجود عقل عربي يمكن أن يجده المرء ممثَّلاً في شخصية الغزالي على سبيل المثال. ويقول مهدي عامل إنه حتى لو وافق أحدهم جدلاً على فكرة إيجاد فكرٍ مماثل في الماضي وفي الحاضر، فلا يمكن أن يبقى هذا التفكير نفسَه بسبب التغيير الذي لا مفرّ منه في المعطيات التاريخية في الماضي والحاضر. وعلى حدّ قوله، لا تكمن المشكلة في تمثيل الشخصية المختارة، بل في فكرة أن طريقة تفكير واحدة وفريدة يمكن أن تسود على مرّ القرون. بالإضافة إلى ذلك، يضيف أن تركيز أدونيس على الدِّين واعتراضه عليه يطرحان المشكلة عينها على الصعيد الفكري، بما

يذكّرنا بفيورباخ وباور في النقد المثالي السابق. ويقول مهدي عامل إن ما هو مجدٍ بدلاً من ذلك هو فهم كيفية استعمال البرجوازية للدِّين في سبيل مصالحها. ويجد أن إصرارَ أدونيس على الاعتراض الفردي لقمع الجماعة هو مشكلة بحدّ ذاته، لأن هذا الإصرار لا يقرّ بأن البرجوازية تشكّل المشكلة الحقيقية. وأخيراً، يتساءل مهدي عامل كيف يأمل أدونيس أن يتخطّى هذه الأزمة الحضارية كما يصوّرها عبر الإبداع الفردي: بأية آلية يجب، أو بالأحرى، يستطيع المرء الهروب من هذه الأنماط الجوهرية التي يصفها أدونيس؟ إن الحلّ الذي يدافع عنه هو حلّ فكري قائم على ثورة إبداعية مستندة إلى الفكرة التي تعمل بذاتها مستقلّة عن الوقائع التي تحيط بها.

ويقول مهدي عامل إن لدى زكريا، مثل أدونيس، مقاربة مثالية لهذه المسألة. ويوافق على انتقاد زريق لتصريحات زكريا، ويشير إلى دائرية تحليل الأخير. ويقول إن زكريا يقدّم معلومات مشوّقة عن تشبّث العرب الحالي بالماضي، ولكنه يغوص في مغالطة جوهرية (essentialist fallacy) عندما يُرجع هذا التشبّث إلى السمة الملازمة لـ «العقل العربي»: إن الفكر العربي متخلّف لأنه ينظر نظرة لا تاريخية (ahistorical) إلى الماضي، وهو يقوم بذلك لأنه فكر متخلّف. وبالإضافة إلى ذلك، يشدّد زكريا على غياب الاستمرارية التاريخية بين ماضي العرب وحاضرهم، قائلاً إن الانقطاع الثقافي عن الماضي العربي هو سبب توقف تطور الفكر العربي، وبالتالي سبب التخلّف الثقافي. وفي الوقت عينه يُنظر إلى الانقطاع الثقافي على أنه شكل من أشكال التخلّف الثقافي. ويدّعي زكريا بوضوح أن التاريخ يتطور بشكل مستقيم، وليس بالكفاح والنزاع وعدم الاستمرارية. وبالنسبة إلى مهدي عامل، يظن زكريا أن التطور المعوَّق في الثقافة العربية و«العقل العربي» هو نتيجة فكرٍ مريض عاجز عن استعادة تطوره ما لم يصبح معافى ويصبح فكراً آخر؛ فكراً «عصرياً»، أي «فكراً غربياً». ويصرّ مهدي عامل مجدّداً على عدم التحدّث عن عقل «عربي» وعقل «غربي»، فعلى المرء أن يسأل عن العوامل الاجتماعية والتاريخية التي أدّت إلى تطورات فكرية وثقافية معيّنة. وبالطريقة عينها، بدلاً من المقارنة بين «النهضتين» الأوروبية والعربية، على المرء أن ينظر في ظروفهما التاريخية، وتكون هذه النظرة بالتالي طريقة تفكير تاريخية صحيحة.

وفي ما يتعلّق بما يُسمّى النهضة العربية، يقول مهدي عامل إن كثيرين يعزون فشلها إلى تكوين «العقل العربي»، أو إلى استمرار وجود عوامل

شائكة من «التراث العربي»؛ فهُم لا يدركون أن مصير النهضة كان الفشل لأن الجهة التي قامت بها برجوازية تابعة وصلت إلى السلطة في ظروف استعمارية وليس من خلال قطيعة حقيقية مع الهيكليات القديمة المحلية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ولم تستطع هذه البرجوازية بسبب تبعيتها أن تنتج فكراً جديداً. ولم تستطع أيديولوجيتها أن تتحوّل إلى فكر عربي أصيل. ولأسباب مماثلة، لا يمكن إنشاء نهضة ثانية تَوقّعها البعض في العقود الأخيرة من القرن العشرين؛ ففهْم الواقع الاستعماري للحاضر وازدهار الطبقة العاملة مقابل هذه البرجوازية التابعة هو وحده يستطيع أن ينشئ صيغة جديدة للأزمة الحالية، لا من حيث التطور والتخلّف بل من حيث التبعية والتحرّر، وعندها يمكن أن تنشأ ثقافة جديدة. في هذه الحال، يمكننا أن نتساءل مع العروي عن أي قطاع من المجتمع سينفّذ هذا العمل التعارضي. يقول مهدي عامل إن الطبقة العاملة بدأت تتطوّر في الوطن العربي، فإلى أي حدّ يمكن تبرير هذا القول؟ والواقع هو تطور الاستياء في القطاعات الكبرى من الشعوب العربية في ما يتعلّق بحكم حكّامهم السيئ. وقد عبّروا عن هذا الاستياء بإنشاء حركات أصولية معارضة، ولكن أيضاً بالنضال من أجل الدفاع عن حقوق الشعوب السياسية من خلال الديمقراطية. وهذان النمطان من أنماط الكفاح ضد الأنظمة القمعية هما اللذان ميّزا كلاهما الساحة العربية السياسية في العقود الأخيرة من القرن العشرين.

يضيف مهدي عامل أن التقدّم والتخلّف الحضاريين أُدخلا عبر السيطرة الإمبريالية، التي حضرت ورافقت السياق الاستشراقي للحضارات. يؤكّد هذا السّياق دور الغرب الريادي في تقدّم الحضارات نحو الحداثة كما يعرّفها الغرب ومن أجل الغرب. وحده التحليل الماركسي ـ اللينيني لهذه الأحداث التاريخية يكشف النقاب عن واقع هذا الصراع وأيديولوجيته. وبالنسبة إلى مهدي عامل، هذا التقييم صحيحٌ لا في ما يتعلّق بالوطن العربي فحسب، بل أيضاً في ما يتعلّق بالقارات الأخرى التي اختبرت الاستعمار، ولاسيما آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا. وعلى عكس زريق، الذي يقول إن التقدّم والتراجع الحضاريين يحدثان في كلّ الحضارات، وعلى عكس عبد الملك، الذي يظن أن خصوصية العرب في الدولة المركزية والقوة المسلّحة تشكّل عائقاً أمام التقدّم، يؤكّد مهدي عامل أن الأزمة الحضارية في العالم الاستعماري لا تحدث لأسباب «ثقافية» بل بسبب هيمنة القوى الاستعمارية وتدخّلاتها في مسار الحضارات. بالتالي يرى وجوب

ألا يتمّ البحث في هيكلية الحضارة العربية من أجل تحديد الجوهر الذي يتخلل الماضي والحاضر وطبيعة الفكر العربي المعيبة، بل في هيكليات المجتمع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تسيطر عليها البرجوازية الاستعمارية التبعية.

إن نقد المثالية ونقد الجوهرية مساهمتان قيّمتان في النقاشات بشأن الثقافة في عالم ما بعد الاستعمار. وهما موضع توكيد (كما أُشير في الفصل السادس) واعتراف متزايدين كتحذيرات مهمّة من تركيز حصري ومضلِّل على الذات الثقافية، سواء كان ذلك في منحى تمجيد الذات أو ذمّها. ويُعتبر ربط الثقافة والفكر بالسّياقين الاقتصادي والسياسي وتأريخ الماضي ـ إن كان ثقافياً أو سياسياً ـ بدلاً من النظر إليه على أنه كلية شاملة وغير متغيرة محكومة بثوابت جوهرية، من المتطلّبات المهمّة لفهم المسائل الثقافية بشكل أفضل. وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين، شدّد مفكّرو فترة ما بعد الاستعمار، بمن فيهم العرب، على الضرورة الملحّة لهذه المطالب. وقد جاء معظمهم من خلفيات يسارية اشتراكية أو شيوعية، وألقوا الضوء باستمرار على المشاكل السياسية والاقتصادية التي تطاول المسائل الثقافية. وكانوا ضحية اضطهاد في بلدانهم أحياناً بسبب عقائدهم، وغالباً بسبب أصواتهم النقدية المعارضة. فمهدي عامل، الذي كان أحد أعضاء المجلس التنفيذي للحزب الشيوعي اللبناني، قُتل رمياً بالرصاص في بيروت في وضح النهار، والقتلة من المتشدّدين الإسلاميين، على الأرجح، ولم يُلقَ القبض عليهم، ولم يُعلِن أحد مسؤوليته عن ذاك الاغتيال. وبعد بضعة أشهر، قُتل في بيروت عضوٌ آخر في المجلس نفسه، وهو المفكّر والكاتب الشيوعي حسين مروّة.

حدثت عمليتا الاغتيال في العام ١٩٨٧، في أثناء بروز الإسلاميين في لبنان الذي شهد تصفية الناشطين والمفكّرين اليساريين في إحدى الحلقات الطويلة من الصراع بين هاتين القوّتين المعارضتين في الوطن العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، أي اليسار والإسلاميين. ومع صعود الأصوليين في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، يصعب تصوّر وتذكّر أن الماركسيين حَظُوا بالبروز نفسه بين عامي ١٩٦٠ و١٩٧٠. وقد عمل كثيرون منهم، مثل عبد الله العروي ومهدي عامل وسمير أمين ومحمود أمين العالِم، من أجل اعتماد ماركسية مستقلة في السياق العربي. وأتى زوال الماركسية في الوطن العربي لا نتيجة عدم مصداقية الأنظمة الشيوعية التي يقودها الاتحاد السوفياتي فحسب، بل نتيجة اضطهاد

مناصريه في الحكومات العربية، سواء في مصر أو العراق أو سورية. إن إحياء إرث هؤلاء الشيوعيين وتقييمه مهمّة يجب تأديتها[٣٧].

● أمّا المفكّر اليساري الآخر الذي كان يلقي الضوء على الوقائع الاقتصادية التي تطاول المسائل الثقافية لعدة عقود، فهو الاقتصادي المصري **سمير أمين**، الذي أتمّ علومه في باريس، وتولّى منصب مدير المركز الأفريقي في الأمم المتحدة للتخطيط (United Nations African Institute for Planning)، ومؤسس مشارك ومدير منتدى العالم الثالث (Third World Forum) الواقع في داكار في السنغال، ومؤسس مشارك في المنتدى العالمي للبدائل (World Forum for Alternatives). وله عدّة كتابات في اللغتين العربية والفرنسية تُرجم بعضها إلى الإنكليزية ونشرته دار Monthly Review Press في نيويورك، ودار Zed Books في لندن.

يتّفق أمين مع مهدي عامل في نقد الأيديولوجيات الحضارية والرأسمالية[٣٨]. ويؤمن بأن هذه الأيديولوجيات التي اتّخذها مفكّرون عرب ومفكّرون من العالم الثالث تقدّم تشخيصاً خاطئاً لصعوبات العالم النامي. والقاسم المشترك بين هذه

---

(٣٧) هناك عيّنة من الدراسات في اللغة الإنكليزية حول الماركسية في الوطن العربي: Maxim Rodinson, *Marxisme et Monde musulman* (Paris: Seuil, 1966).

مع ترجمة ملخّصة باللغة الإنكليزية قام بها الكاتب جان ماثيوز في: Jean Matthews, *Marxism and the Muslim World* (New York: Penguin, 1974, and reprinted Monthly Review Press, 1981).

كما يتضمّن أيضاً كتاب حنا بطاطو، انظر: Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978, and reprinted London: Saqi Book, 2004).

إلى جانب كتاب طارق إسماعيل، انظر: Tareq Y. Ismael, *The Communist Movement in the Arab World* (London: Routledge and Curzon, 2005).

(٣٨) هنا أشير إلى كتاب سمير أمين، انظر: Samir Amin, *L'Eurocentrisme: Critique d'une idéologie* (Paris: Antropos-Economica, 1988).

وقد ترجمه روسيل مور، انظر: Samir Amin, *Eurocentrism*, Translated by Russell Moore and James Membrez (New York: Monthly Review Press, 1989).

والفصل الأكثر تناسباً لهذا الموضوع هو الفصل الثاني من الجزء الثاني تحت عنوان: «The Construction of Eurocentric Culture».

وللحصول على نظرة شاملة عن فكر أمين، انظر مذكّراته في: Samir Amin, *A Life Looking Forward: Memoirs of an Independent Marxist* (London: Zed Books, 2007).

وتقييمه حول النصف الثاني من القرن العشرين، مستعيداً الأحداث، في: Samir Amin, *Itinéraire intellectual: Regards sur le demi-siècle, 1945-1990* (Paris: L'Harmattan, 1993).

وقد ترجمه مايكل وولفرز إلى اللغة الإنكليزية، انظر: Samir Amin, *Re-reading the Postwar Period: An Intellectual Itinerary*, translated by Micheal Wolfers (New York: Monthly Review Press, 1994).

الأيديولوجيات هو الفكرة القائلة إن النمط الأوروبي للتطور الاقتصادي والسياسي هو الطريقة الوحيدة للتطور، وإن على جميع الدول أن تتمثّل به من أجل مواكبة إنجازاته، لاسيما في تطبيق العلوم والعقلانية والتنظيم الفعّال واعتماد التسامح والسّعي إلى المساواة واحترام حقوق الإنسان والديمقراطية. تمّ التعبير عن هذا التوقّع في الإنسانية الكونية (universal humanism) من التنوير الأوروبي. وفُسّر الفشل في التمثّل بالنمط الأوروبي بالعوامل الداخلية في المجتمعات غير الأوروبية، مثل العقائد القديمة القبلية والدِّينية والأيديولوجية والثقافية، التي منعتهم من التقدّم. ونتيجة لذلك، حلّ محل الكونية المبكرة (early universalism) «تراجع ثقافي» مزدوج، كما يسمّيه أمين: «التريف الأوروبي» (European provincialism) والاستثناء الأوروبي (European exceptionalism) من جهة، والأصولية الرجعية في العالم الثالث من جهة أخرى، مشدِّدين على الغيرية (otherness) الثقافية التامّة حيال أوروبا.

وبالنسبة إلى أمين، ليس من الملائم قراءة الانقسام العالمي بين الغرب والعالم الثالث. وهو يظن أن التحليل الاقتصادي للمشكلة يلقي الضوء على هذا الانقسام. والاتجاه التوسيعي العالمي المرتبط بالرأسمالية لا يستطيع أن يسعى إلّا إلى التجانس الذي لا يستطيع أن ينجزه، من هنا الانسداد الأيديولوجي والتحرّك نحو التريف والاستثناء في أوروبا كما في العالم الثالث. ويضيف مهدي عامل أن الحلم بالتقدّم في الاقتصاد الرأسمالي مستحيل لأنه اقتصاد لا يمكن تعميمه على الكرة الأرضية كلّها، وذلك لسببين: **الأول** هو أن هذا الاقتصاد قائم على مركز، مع أطراف مطلوب منها الحفاظ على تبعيتها؛ **والثاني** هو الاعتبارات البيئية؛ إذ لن يستطيع كوكبنا أن يعيش بحسب نمط استهلاك غربي منتشر في العالم كلّه. ويقول إن الطريقة الوحيدة للخروج من هذه الدوّامة هي فصل اقتصادات العالم الثالث عن الرأسمالية الغربية، وفتح المجال أمام اقتصاد جديد متعدّد المراكز[٣٩].

وفي ما يخصّ الوطن العربي، يظن أمين أن إصلاحات النهضة كانت

---

(٣٩) عمل أمين على هذه الفكرة، انظر: Samir Amin, *Déconnexion, pour sortir du système mondial* (Paris: La Découverte, 1986).

وقد ترجمه مايكل وولفرز إلى اللغة الإنكليزية، انظر: Samir Amin, *Delinking: Towards a Polycentric World*, translated by Micheal Wolfers (London: Zed Books, 1990).

طفيفة وغامضة. ولم تنجح في القطيعة مع الغيبيات القديمة الضرورية للتحديث ولالتزام إصلاح ديني حقيقي. وقد أدّى هذا الفشل إلى الجدل الكبير بين الهوية والتحديث الذي يُفهم بشكل خاطئ على أنه تغريب. كان هذا الفشل فشل البرجوازية الليبرالية الطرفية التي ظنت خطأً أن في إمكانها تقليد البرجوازيات الغربية.

ثالثاً: مؤتمر القاهرة ١٩٨٤: «التراث وتحدّيات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة»

١ ـ مركز دراسات الوحدة العربية

أُسِّس مركز دراسات الوحدة العربية، الذي نظّم أوراق المؤتمر الثالث ونشرها في بيروت عام ١٩٧٥، على يد عدد من العلماء والمفكّرين المستقلّين[٤٠]. وهو ملتزم، كما تشير تسميته، مشروعَ الوحدة العربية التي هي تطلّع عزيز لأجيال عربية عدّة منذ بداية القرن العشرين. ويتقدّم على أنه مؤسسة مستقلّة مكرّسة لتعزيز قضية الوحدة العربية عبر رعاية الدراسات والترجمات، وعبر تنظيم المؤتمرات حول مختلف المواضيع الملحّة في الوطن العربي. وجاءت فكرة إنشاء هذا المركز بعد هزيمة العرب في العام ١٩٦٧. وهو مركز غير سياسي وغير متحيز إلى أية جهة حزبية، بل يرحّب بالمفكّرين العرب من كل أنحاء الوطن العربي، بغضّ النظر عن الانتماءات الأيديولوجية والفكرية والوطنية والسياسية.

تمحور جدول أعمال المؤتمر حول ستّ مسائل هي: الوحدة؛ الديمقراطية؛ العدالة الاجتماعية؛ التنمية المستقلّة؛ الاستقلال الوطني؛ الإحياء الثقافي. وعلى امتداد السنوات الخمس والثلاثين من وجود هذا المركز، نُظّم عددٌ من المؤتمرات في بلدان عربية مختلفة، ونُشر عدد كبير من الدراسات، وأصبح المركز منتدى مهماً للنقاشات العربية، يحترم حرية التعبير والآراء، ويرحّب بمجموعة كبيرة من المفكّرين العرب، ويتناول المسائل الملحّة في الوطن العربي. وفي معظم المؤتمرات، تعالَج إشكالية ما، ويُطلب إلى

(٤٠) لمعرفة ما جرى في المؤتمر، انظر: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٥).

المتحدّثين تحضير مقالات عن مواضيع محدّدة متعلّقة بالإشكالية. وتتوافر المقالات لجميع المشاركين الذين يعلّقون عليها في ما بعد. ويتبع ذلك نقاشٌ عام يشمل عدداً أكبر من المشاركين. يتمّ نشر المقالات والتعليقات والنقاشات لاحقاً في مجلّد مفصّل. وتُعتبر هذه المنشورات مصدراً موثوقاً من المعلومات حول مختلف النقاشات العربية[٤١].

جمع مؤتمر «التراث وتحدّيات العصر في الوطن العربي» في القاهرة عام ١٩٨٤ عدداً كبيراً من المفكّرين العرب اللامعين (يعرض مجلّد المؤتمر مئة مشارك، ستّة منهم من النساء لم تكلّف أي منهن بتقديم مقالة). وقد أتوا جميعهم من مختلف الدول العربية، والاختصاصات العلمية، والاتجاهات الفكرية، والأجيال. ونُظمّ المؤتمر حول ثلاثة أسئلة أساسية:

ـ المفاهيم المختلفة المتعلّقة بإشكالية الأصالة والمعاصرة في سياق مقارَن؛

ـ الأبعاد الأساسية للإشكالية، بما فيها مبادئ الحداثة ومظاهرها بالعلاقة مع الفكر والثقافة والمؤسسات الغربية؛

ـ موقف مختلف الاتّجاهات العربية من الحداثة والأصالة، ومن التحديات الأساسية التي ستطرحها الحداثة على الوطن العربي في المستقبل.

تعرض مساهمات المؤتمر صورة عامة عن هموم العرب واتجاهاتهم الفكرية في عصرهم، بالإضافة إلى بعض السمات العامة التي يجدر ذكرها:

أ ـ الوعي المتزايد بثقل الاستعمار وظروف ما بعد الاستعمار بشأن طرائق التعاطي مع مختلف المشاكل؛ وبتعبير أدق، الإدراك المتزايد للمدى الذي أنشأ فيه الموقف الاستعماري «فكر أصالة» دفاعياً حال دون نشوء استجابة حقيقية للاستعمار ـ استجابة قادرة على توجيه هذا الفكر بطريقة فعّالة ومستقلّة.

ب ـ الاهتمام بتقصّي الحقائق وبالمعلومات الاجتماعية العلمية (social scientific) بدافع الحاجة الملحّة إلى حلّ المشاكل. هذا التركيز البراغماتي والتجريبي على معالجة المشاكل الممكن حلّها تركيزٌ جديد نسبياً، ويدل على

(٤١) عام ٢٠٠٨ أصدر المركز مجلة فصلية باللغة الإنكليزية تدعى *Contemporary Arab Affairs*، وقد حرّرها مدير المركز آنذاك د. خير الدِّين حسيب، ونشرتها دار نشر روتليدج (Routledge).

مقاربة لمسائل اليوم مختلفة عن المقاربة البلاغية. وهو مصحوب باهتمام بالتمكين (empowerment) وبتخطي حالة الضعف العامة.

ج ـ الهجوم المتكرّر على الأيديولوجيات والتفكير الأيديولوجي باعتبارها عقيمة وبعيدة عن الواقع وجامدة.

د ـ الدعوة المتكرّرة للتماشي مع الواقع والخبرات الحية، ولربط الكلمات والمفاهيم والتحاليل والنظريات بالواقع الملموس، لاسيما خبرات شعوب المنطقة ومجتمعاتها. وتتكرّر مفردات «الحياة» و«الواقع» مراراً في مختلف مقالات المؤتمر.

هـ ـ إدراك أن الحرية والديمقراطية ضروريتان لجعل هذه العلاقة ممكنة، والإلحاح على الحرية بوصفها شرطاً لا غنى عنه للتفكير الواقعي ـ بعبارة أخرى، المساءلة ومواجهة الحقائق وامتحان السلطة وتصوّر بدائل. يرى مفكّرون كثر أن الحوار الحرّ هو شرط أساسي للتقدّم البراغماتي والفكري والثقافي والسياسي.

و ـ الحاجة إلى توجيه النظرة إلى الذات، وعدم البقاء أسرى للتحدّي الدائم الذي يفرضه الآخرون، والحاجة إلى أن يكون النقد الذاتي جادّاً ورزيناً وصادقاً فكرياً، وخالياً من الميل التبريري تجاه الغرب.

٧ ـ ردود الفعل الدفاعية والتبريرية، وتمجيد الذات، واللجوء إلى الماضي والهروب من الواقع، وإعادة النظر في الذات الجوهرية (essentialized self) الموجودة أحياناً حتى في تعابير المشاركين النقديين.

في بعض الأحيان، سبّبت هذه الميول وردود الفعل جدلاً محتدماً في المؤتمر؛ فالكاتب المغربي وأستاذ الأدب محمد برّادة، مثلاً، هاجم المقاربة الأيديولوجية للتراث، قائلاً إن مثل هذه المقاربة تعجز عن إغناء الإرث المعرفي وعن إنشاء علاقة حقيقية مع هذا التراث، لأن هذه العلاقة قد تتطلّب مساءلة التراث من وجهة النظر الحالية، وتشكّل هذه المساءلة بحثاً في العمق. وقال إن التفكير الأيديولوجي بطبيعته لا يستطيع أن يتقبّل ذلك، بل على العكس، يعوقه. فإعادة النظر في التراث من الواقع الحي للحاضر قد تعوق التمثيل الثابت للأصالة والحداثة، وتقطع التعارض بينهما، وتعيد إليهما طبيعتهما الديناميكية وتضعهما مجدداً في سياق التاريخ والتغيير. وبالنسبة إلى برادة، إن إشكالية «الأصالة مقابل

الحداثة» تأتي نتيجة الفشل في فصلهما عن الاستعمار الغربي والتبعية للماضي. ويأتي هذا الفصل من التفكير النقدي فقط[٤٢]. وبالنسبة إلى المفكّر والكاتب المغربي الرّاحل عبد الكبير الخطيبي (١٩٣٨ ـ ٢٠٠٩)، أصبح العرب تقليديين لأنهم نسوا تقليدهم وأصبحوا شعب عقائد وأيديولوجيات لأنهم نسوا تفكيرهم الوجودي. ويقول إن هذا النسيان يرعاه التفكير الغيبي والكره تجاه حياة تحوّلت إلى لاهوت شيطاني وإلى التبعية المضاعفة نفسها تجاه الغرب والماضي الهامد[٤٣].

يشير أستاذ العلوم السياسية غسان سلامة (من لبنان) في تعليقه على المؤتمر إلى أن معظم المقالات والنقاشات خُصصت للماضي وللتراث، وقليلة هي المقالات التي تحدّثت عن تحدّيات العصر التي كان يُفترض أن تكون نقطة مهمّة في المؤتمر، وتمثل بالتالي الانشغال الدائم بالماضي. ويشير أيضاً إلى أن التراث لا يزال بحاجة إلى أن يُعرّف جيداً: هل يجب أن يشمل الثقافة الشعبية أم أن يبقى مقتصراً على الثقافة الكلاسيكية المكتوبة؟ هل يجب أن يقتصر على دِين معيّن؟ إذا كان الجواب «نعم»، هل الدِّين هو الإسلام وحده؟

ويطرح أستاذ الأدب العربي محمد يوسف نجم (من فلسطين) الأسئلة نفسها، مشيراً إلى أن من الأفضل تسمية هذا المؤتمر «الدِّين أو الإسلام والحداثة» لأنه لم يتمحور إلّا حول التراث المتعلّق بالإسلام. كيف يمكن التحدّث عن هذا التراث على أنه معروف في حين لم يجر التحقيق في نصف مليون مخطوطة، ولم يُلقَ الضوء إلّا على النواحي الأدبية والدِّينية من هذا التراث، ولم تُعطَ إلّا أهمية بسيطة جداً للنواحي الاجتماعية والعلمية فيه؟ من يعرّف هذا التراث وكيف؟

في النهاية، إنها المرّة الأولى التي يُكرّس فيها جزءٌ من مؤتمر للمقارنة بين مقالات حول وجهات النظر اليابانية والهندية في مسائل الأصالة والحداثة. وهذه المقالات التي يقدّمها أستاذ في جامعة هاواي وأستاذ من جامعة جواهر

---

(٤٢) انظر تعقيب محمد برادة على بحث عبد الله عبد الدائم، «المسألة الثقافية بين الأصالة والمعاصرة،» ورقة قُدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٦٨٧ ـ ٧١٤، والتعقيب، ص ٧٣٤ ـ ٧٣٨.

(٤٣) انظر تعقيب عبد الكبير الخطيبي على بحث أحمد صدقي الدجاني، «الفكر الغربي والتغيير في المجتمع العربي،» ورقت قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٣٠٣ ـ ٣٣٠، والتعقيب ص ٣٣٤ ـ ٣٥٠، وخصوصاً ص ٣٤٣.

لال نهرو هي مقالات سردية حول التغيرات الاقتصادية والسياسية في القرن العشرين في كل من اليابان والهند، ولا تتعلّق إطلاقاً بمسائل المشاكل الثقافية. ومن المهمّ الإشارة إلى أن الحداثة في جنوب آسيا، وخصوصاً في اليابان، جذبت المفكّرين العرب منذ عصر النهضة. تُذكَر اليابان غالباً في الخطابات العربية بوصفها النموذج الأمثل الذي يجب اتّباعه، والدليل على الحداثة الناجحة والمحافظة الثقافية. ومع ذلك لم يكن هذا الانجذاب قائماً بالضرورة على معرفة كبيرة بجنوب آسيا. في الواقع، لم تظهر دراسات جدية عن اليابان إلا مؤخراً[(٤٤)].

٢ ـ محمد عابد الجابري: نقدٌ للقراءات الماركسية والليبرالية والأصولية حول التراث

عرض الفيلسوف المغربي الشهير محمد عابد الجابري ورقةً في افتتاح المؤتمر «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر:

---

(٤٤) قدّم المؤرّخ اللبناني مسعود ضاهر أعمالاً مهمّة في هذا الموضوع. **أولاً** ضمن دراسة مقارنة حول النهضتين العربية واليابانية، انظر: مسعود ضاهر، **النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدّمات واختلاف النتائج**، عالم المعرفة؛ ٢٥٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب، ١٩٩٩) **وثانياً** في دراسة تاريخية حول تصوّر العرب لليابان منذ القرن التاسع عشر، انظر أيضاً: مسعود ضاهر، **اليابان بعيون عربية، ١٩٠٤ ـ ٢٠٠٤** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، وMona Abaza, «Japan as Imagined by Arabs,» *IIAS Newsletter*, vol. 27 (2002), p. 19.

ومن المهمّ أن نذكر أن المصري المعروف نصر حامد أبو زيد (الذي ناقشت أعماله في الفصل الرابع) عاش في اليابان بين العامين ١٩٨٥ و١٩٨٩ وترجم كتاب **البوشيدو**، انظر: Nitobe Inazo, *Bushido: The Soul of Japan*, Bushido- The Way of the Warrior (New York: Kodansha, 2002).

وقد كتب أبو زيد مقدّمة مسهبة له في: أينازو نيتوبي، **البوشيدو: المكوّنات التقليدية للثقافة اليابانية**، ترجمة نصر حامد أبو زيد (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣)، ص ٩ ـ ٥٦. وقد زار المؤرّخ المصري رؤوف عباس أيضاً اليابان بصفته عالماً في بداية السبعينيات ومرّة أخرى في أواخر الثمانينيات. وكتب دراسة مقارنة حول وجهين بارزين في النهضة هما الكاتب فوكوزاوا يوكيشي (Fukuzawa Yukishi) (١٨٣٥ ـ ١٩٠١) في اليابان ورفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٤) في مصر، انظر: رؤوف عباس، **التنوير الياباني والتنوير العربي** (القاهرة: ميريت للنشر، ٢٠٠١)؛ عبد الملك، **العرب واليابان: حوار عربي ياباني حول الحضارة والقيم والثقافة في اليابان والوطن العربي**، وقد صدرت مؤخّراً بعض الدراسات حول العلاقة بين الوطن العربي والقارتين الأفريقية والأمريكية اللاتينية. انظر أيضاً: أحمد المبارك [وآخرون]، **العرب والدائرة الأفريقية**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، و*El Mundo êrabe y América Latina*, Tres de cuatro soles (Paris: UNESCO, 1997),

وقد تُرجِم إلى اللغة العربية تحت عنوان: أنطونيا روبييدو [وآخرون]، **الوطن العربي وأمريكا اللاتينية**، إشراف ماريا روزا دي مادارياغا؛ تقديم وترجمة عبد الواحد أكمير (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»[٤٥]، وتطرّق إلى عدّة مسائل يتناولها مهدي عامل، لكن بمواقف واستنتاجات معاكسة لمواقف مهدي عامل واستنتاجاته. وليست المقالة ردّاً مباشراً على أفكار مهدي عامل، بل هي، كما يقول في المقدّمة، ردّ على المهمّة التي أوكلها منظمو المؤتمر إليه: بلورة النزاعات الطبقية والأيديولوجية المتعلّقة بمسألة الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي. ويقول الجابري إنه كان عاجزاً عن القيام بهذه البلورة لأنه يعتقد أن المسألة ليست مسألة طبقات بل مسألة فكرية وثقافية. وهذا ليس لنكران الروابط المعقّدة بين المجتمعات والأفكار، فهذه الروابط موجودة، على الرغم من أنها ليست واضحة دائماً. ومع ذلك، بالإضافة إلى هذه الروابط، نشأت بعض المسائل الفكرية المستقلّة عن الظروف التي أدّت إلى نشوئها. من جهة، يقدم أمثلة لمجالات المعرفة النظرية، مثل الرياضيات والفيزياء والمنطق، ومن جهة أخرى، يلقي الضوء على المسائل الفكرية التي تتخطّى السياقات الاجتماعية والتاريخية التي نشأت منها في الأساس. وبالنسبة إليه، تنطبق هذه الاستقلالية على مسألة الأصالة والمعاصرة العربية. وعلى الرغم من أنه يذكّر بالظروف التاريخية التي أدّت إلى بروز هذه المسألة، يصرّ على أن هذه الأخيرة يجب أن تُعتبر مسألة فكرية محضة. وبالنسبة إلى مهدي عامل، تتعلّق تلك الظروف بالاستعمار. وبالنسبة إلى الجابري، نشأت هذه المسألة لتطاوِل العرب كلّهم وليس طبقة معيّنة منهم. وهو على عكس مهدي عامل، لا يدقّق في انعكاسات ظاهرة الاستعمار على القوى الداخلية والهيئات الاجتماعية في الدول العربية، ولا يربط كذلك المشاكل الثقافية بهذه الهيئات، بل يحلّل هذه الروابط في التطورات الأولى للتراث العربي، لاسيما في القرن التاسع، لكن ليس في الحقبة الحديثة، ويحافظ، حتى في ما هو يحلّل هذه الروابط، على استقلالية المسائل الفكرية.

---

(٤٥) انظر: محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟،» ورقة قُدِّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٢٩ ـ ٥٨. وتتوافر مقتطفات من عمل الجابري باللغة الإنكليزية في مجلّد صغير تحت عنوان **الفلسفة العربية الإسلامية: نقد حديث**، انظر: Mohammed ‘Abed al-Jabri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, translated by Aziz Abbassi, Middle East Monograph Series (Austin, TX: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1999).

تمّ اختيار هذه المقتطفات، وتُرجمت إلى اللغة الإنكليزية من ترجمة فرنسية لعمله في: Mohammed ‘Abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Textes à l’appui; Série islam et société (Paris: Institut du monde arabe, 1994).

لقد فرض الاستعمار مسألة الأصالة والمعاصرة على العرب، على حدّ قوله. وأدخل إلى الوطن العربي ثقافة جديدة ونظاماً جديداً يضع العرب في موقف حرج أمام ثقافتين ونظامين محلّي واستعماري. ومقابل هذا النظام المزدوج، تمّ اعتماد ثلاثة مواقف: الموقف التقليدي، والموقف التغريبي، والموقف الانتقائي. وعبّر عنها على الصعيد الفكري والنظري من خلال إشكالية الأصالة والحداثة، وعلى الصعيد الأيديولوجي من خلال إشكالية الليبرالية والاشتراكية، وعلى الصعيد السياسي من خلال إشكالية المناطقية والوطنية. وقال إن التغيير الاستعماري والحداثة أنتجا في الوطن العربي، كما في جميع أنحاء العالم الاستعماري، واقعاً اجتماعياً مزدوجاً: حديثاً وتقليدياً. ونظر الناس إلى هذه الازدواجية نظرة مزدوجة؛ فقد قبلوا بالحداثة لحياتهم المادية وبالتقليدية لحياتهم الثقافية والروحية. وأضيف إلى هذه الازدواجية نظرة مزدوجة إلى الغرب على أنه مثال وعلى أنه عدو. وهذه الازدواجيات كلها أنشأت في الفكر العربي نوعاً من الارتباك والانفصال، بغضّ النظر عن الطبقة الاجتماعية. في الحالة العربية، كان الوعي الفكري والعاطفي الواضح بتراث أدبي واسع، يمكن اعتماده كحصن دفاع أيديولوجي في وجه التحديات. ويتضمّن هذا الوعي أيضاً الإدراك المؤسف للهوّة بين ثقل هذا التراث ومتطلّبات العصر الحالي والعودة إلى سؤال النهضة المركزي: لماذا تقدّم الغير وتأخّر المسلمون، والاستقطاب بين التراث الذاتي والحداثة الآتية من الغير. وهنا تكمن إشكالية الأصالة والمعاصرة. ويرى الجابري أنه لم تتمّ معالجة كلّ أزمنة التغيير في هذه الإشكالية. ويعطي مثلاً مناقضاً من الثورة الإسلامية الأولى ومن النهضة الأوروبية.

وبالنسبة إلى الجابري، تعود الثورات إلى ماضٍ قديم بهدف شرعنة رفضها للماضي القريب. فقد عاد مفكّرو النهضة الأوروبية إلى العصور القديمة اليونانية والرّومانية لشرعنة انتقادهم لأوروبا العصور الوسطى. ونظر المصلحون البروتستانت إلى الكنيسة الأولى (primitive church) كقاعدة شرعية لرفضهم للمؤسسة الكنسية. وعلى نحو مماثل، اعتبر المسلمون الأوائل أن الأصل والتراث الإبراهيميين قاعدة شرعية لرفضهم الديانات الوثنية والتقاليد السائدة حول قُريش في الجزيرة العربية. لم يُقدّم نظام جديد معارض للتقليد في أي من هذه الحالات. وبدلاً من ذلك، شُرّع نسبةً إلى تراث أفضل وأكثر أصالة. لم تكن الحداثة ولا التغيير معارضَين للأصالة. في المقابل، في النهضة الأولى من القرن العشرين وعلى مرّ القرن، نُظر إلى الحداثة على أنها معارضة للأصالة.

ويسأل الجابري لِمَ حصل ذلك؟ ويجيب لأن التغيير في الحالات الأخرى أتى من التراث نفسه من دون تدخّل أجنبي، بينما أتى في حالة التاريخ العربي الأحدث عن طريق الاستعمار وما بعد الاستعمار. وقال إن هذا الوجود أثار أنماطاً دفاعية حوّلت الماضي إلى معقل ثابت للهوية وأساس لتأكيد الذات عوضاً عن انطلاق عمليات تغيير وحداثة ملازمين. وفي ظروف مماثلة، لا يمكن القيام بأي تغيير من دون المخاطرة بهوية الذات الثقافية الضرورية لصدّ هيمنة الغير. ويضيف أن ما يفاقم الأمور هو أن الغرب الغازي عُرّف على أنه الناقل لمبادئ التطور الضرورية لهذه المعارضة. كيف كان ممكناً اعتماد هذه المبادئ من دون تعريض الهوية الثقافية والاستقلال الوطني للخطر؟ من هنا أتت المعضلة الماثلة بين الحداثة والأصالة.

وتمّ اعتماد ثلاثة مواقف نموذجية: **الموقف المحافظ والتقليدي**، الذي جادل بأن التطور لا يمكن أن يحصل إلّا عبر العودة إلى التراث والرفض التام للغرب؛ **الموقف الحديث**، الذي يناصر التغريب الكلّي؛ أخيراً **الموقف الانتقائي**، الذي يختار العناصر الضرورية من الجهتين. في الواقع، يرى الجابري أن جميع هذه المواقف غير مثمرة؛ إذ إنها حاصرت العرب في تبعية مزدوجة عقيمة وسلبية، تبعية إزاء الغرب وتبعية إزاء التراث، وكلتاهما مبحوث فيهما على نحو رديء ومفهومتان بصورة سيئة. ويعرض الجابري أن الامتلاك النقدي للتراثين العربي والغربي يستطيع أن يساعد العرب في تخطّي هذه المعضلة، ويفسح لهم مجالاً أجدى كي يحتفظوا بشخصيتهم وينخرطوا في الحداثة. وقد شعر المسلمون في القرون الأولى من الإمبراطورية الإسلامية بالحرية للانفتاح على مختلف الثقافات المتوافرة لإنتاج ثقافة غنية خاصة بهم. ويرى الجابري أن ما يحتاج إليه العرب المعاصرون هو الشجاعة نفسها والإرادة نفسها لهكذا انفتاح نقدي. غير أن الجابري لا يأخذ في عين الاعتبار الاختلاف في موقف سلطة العرب في العهدين التاريخيين، ولا يقرّ بآثار هذا الاختلاف في طريقة فهم المسائل الثقافية. وبشكلٍ أكثر تحديداً، على الرغم من اعترافه بهذا العامل من عوامل السلطة، فإنه يبقى على إصراره على أن طبيعة المشكلة الأساسية والحلّ الأساسي فكرية، ويعرض في التحليل النهائي المسألة على أنها نقص في الشجاعة والإرادة بين العرب المعاصرين.

ويكمل الجابري مقارنته بين النظرتين الأوروبية والعربية إلى التراث والحداثة وإلى الماضي والحاضر والمستقبل. ويقول إنه، بالنسبة إلى الأوروبيين، حصلت القطيعة مع التراث داخل التراث نفسه، وبالتالي لم تُطرح

أسئلة حول أصالته. كما أن قطيعة ديكارت مع التراث لم تطرح أسئلة حول الأصالة الثقافية لذلك التراث. ويقول الجابري إن الأمر نفسه ينطبق على قطيعة بيكون؛ ففي أوروبا، حصلت القطيعة داخل التراث نفسه. ويأتي هذا التغيير من الداخل من دون أي تدخّل أجنبي. ويضيف أن هذا النوع من الاستمرارية يتعزّز عبر البناء المستمر للتاريخ الثقافي الأوروبي على مرّ العصور، وهو كتابة ومراجعة تاريخية مستمرة تُدخل الماضي في سلسلة أحداث قد يتّصل بها الحاضر بطريقة فاعلة: عبر ما يسمّيه تأريخَ التراث والإرث الثقافي وترشيدهما. إلّا أنه يقول إن في الوطن العربي وفي الوعي العربي فجوة كبيرة بين الماضي والحاضر؛ فالتواريخ الثقافية المتوافرة تواريخ قديمة كتبتها أجيال ماضية ذات انشغالات مختلفة ومعطيات مختلفة. ويعتقد أن العرب يحتاجون إلى إعادة بناء تاريخهم الحضاري ليمتلكوه مجدداً، ويحتاجون إلى امتلاك ماضيهم عبر التأريخ ومساءلة الماضي انطلاقاً من الحاضر. وحدها هذه المراجعة للإرث الفكري العربي تستطيع أن تقدّم نظرة حديثة إلى التراث وأرضاً خصبة للحداثة والنقد[٤٦].

على عكس القراءات الأصولية الليبرالية والماركسية للتراث، يريد الجابري تقديم قراءة علمية له. في ما يخصّ القراءة الأصولية، إن التراث الفكري غاية بحدّ ذاته. وفيما ينظر الليبراليون إلى هذا الإرث نظرة تفضّل الغرب على الشرق، يجد الماركسي نفسه داخل حلقة مفرغة من الثورة والتقليد، على حدّ قول الجابري[٤٧]. والقراءة العلمية التي يودّ اقتراحها بديلاً هي قراءة نقدية وعقلية وموضوعية للتراث تفسح المجال أمام بدء عملية حداثة أصيلة[٤٨]. وبالنسبة إليه، تتطلّب القراءة الموضوعية لنصوص التقليد «طريقة طباقية»، وهي فصل علمي بين القارئ والنص الذي يسمح لكلّ منهما بالتحدّث عن نفسه[٤٩]. ويعتقد الجابري أن النهضة الأولى لم تنجح في إنجاز هذا الامتلاك بسبب النقص في التفكير المستقلّ، وبسبب اللجوء إلى الحلول الجاهزة نتيجة طريقة التحليل الراسخة في الفكر العربي، وهي الطريقة التي أدّت إلى فهمٍ خاطئ للماضي وللتراث الثقافي.

(٤٦) Al-Jabiri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, pp. 2-3 and 130.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

لا ينطبق هذا التقليد على النهضة في مطلع القرن العشرين فحسب، بل ينطبق أيضاً على المحاولات المعاصرة لإحياء الثقافة ولثورة ثقافية:

الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لاتاريخي يفتقد إلى الحدّ الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزّه الماضي وتقدّسه وتستمدّ منه «الحلول» الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الدِّيني، فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى، باعتبار أن لكل منها سلفاً يتّكئ عليه ويستنجد به. هكذا يقتبس العرب جميعاً مشروع نهضتهم من نوع الماضي: إمّا الماضي العربي الإسلامي وإمّا «الماضي ـ الحاضر» الأوروبي وإمّا التجربة الروسية أو الصينية أو. . . والقائمة طويلة. إنه النشاط الذهني الآلي الذي يبحث عن الحلول الجاهزة لكلّ المشاكل المستجدّة في «أصل» ما.

هذا النشاط الذهني جزء ـ ولو أنه أساسي ـ من كلّ: إنه جزء من بنية العقل العربي الذي يتعيّن فحصه بدقّة ونقده بكلّ صرامة قبل الدعوة إلى تجديده أو تحديثه. إنه لن يتجدّد إلا على أنقاض القديم، إلا انطلاقاً من نقد شامل وعميق نرجو أن تكون لنا فيه مساهمة متواضعة من خلال الكتاب الذي نُعدّه بنفس العنوان: نقد العقل العربي[٥٠].

وفي سلسلة دراسات نُشرت منذ الثمانينيات من القرن العشرين، أجرى الجابري تحليلات لـ «تكوين» «العقل العربي» و«هيكليته» و«تركيبه»، بالإضافة إلى دراسات حول الخطابات العربية المعاصرة والقراءات «الجديدة» للإرث الفكري العربي[٥١]. وكان تصريحه الأول أن بعض الإشكاليات والمقاربات وطرائق التفكير متأتية من عملية تشكيل نظم المعرفة التي أتت من ضخامة ما عُرف بالتراث العربي. وقد حصلت هذه العملية في ظلّ ظروف تاريخية تحيط

---

(٥٠) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٩.

(٥١) للاطلاع على الكتابات الأكثر ارتباطاً بهذا الموضوع والخاصّة بالجابري انظر: محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)؛ **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)؛ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)؛ **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، وظَهَر مؤخّراً مجلّد رابع في هذه السلسلة حول نقد العقل العربي تحت عنوان: **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦).

بها عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وأيديولوجية. ويقدّم في تحليلاته اكتشافاً «أركيولوجيا» (archeological) لهذه الظروف، التي أدّت في نهاية المطاف إلى تشكيل التراث، ويشدّد كذلك على أهمية فهم تاريخية هذه التطوّرات الفكرية. وبالنسبة إليه، أنتجت هذه التطورات أساليب تفكير ومسائل تخطّت هذه الظروف التاريخية وأصبحت الميزات الدائمة لـ «العقل العربي». وهو يرى عمله على أنه اكتشاف لطريقة إنشاء «العقل العربي» في الميادين التاريخية والفكرية، وكيف كان هذا العقل فعّالاً لإنتاج هذا التراث. ويجمع مقاربة تاريخية قوية في طبيعتها نشوء الفكر من جهة، وبمقاربة هيكلية (structural) غير تاريخية وجوهرية من جهة أخرى. وما يوفّق بين الموقفين بالنسبة إليه هو الاعتقاد بأن الإشكاليات الفكرية والثقافية لها عصر مستقلّ عن العصر التاريخي: «فاستقلال هذه الفكرة ـ النسبي لكن الذي غالباً ما يكون حقيقياً ـ تجاه هذه العوامل يجبرنا على اللجوء إلى هذه المكوّنات الملازمة للفكر نفسه بهدف فهم ميدانه التاريخي. وما نعنيه هنا «بالميدان التاريخي» لنظام فكري هو في الواقع «مدّة دوام الإشكالية» أو «حقبتها»: إنها فترة تبقى خلالها الإشكاليات نفسها في تاريخ فكرٍ معيّن»[٥٢]. وحتّى لو قبل أحدهم بهذا المعتقد، سيتساءل مع مهدي عامل إن كانت هذه الإشكالية ستظلّ نفسها في ظلّ ظروف متغيرة.

في المجلّد الأول من **نقد العقل العربي**، وهو بعنوان **تكوين العقل العربي**، يؤكّد الجابري أن ما يعنيه بالعقل العربي ليس فكرة غامضة يجب الإشادة بها أو الإساءة إليها على الطريقة الاستشراقية، بل أداة للفكر أنتجتها الثقافة العربية. ويقول إنه يمكن تعريف هذه الثقافة بعدّة طرق، ويُمكن أن يُنسب إليها بدايات مختلفة. وتتضمّن بدايات أو موروثات سومرية أو فرعونية أو سريانية أو فينيقية أو أمازيغية أو يمنية. ويدعو إلى فهم شامل وكامل للثقافة العربية التي تقرّ بجميع هذه الموروثات والتأثيرات، لكنه يصرّ في الوقت عينه على أهمية اللغة العربية كعاملٍ موحّد[٥٣]. ومع ذلك، يعرّف الثقافة العربية

(٥٢) Al-Jabiri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, p. 36.

(٥٣) اعترفت الحكومة المغربية مؤخّراً بالأمازيغية، لغة البربر في شمال أفريقيا، كلغة وطنية رسمية. نشرت مجلة **الآداب** أعداداً خاصة حول موضوع الأقلية الأمازيغية في إطار مراجعة مفهوم العروبة. انظر: **الآداب**، السنة ٥٣، الأعداد ١ ـ ٤ (٢٠٠٥). ولمناقشة مشابهة حول المجتمع الكردي، انظر: **الآداب**، السنة ٥٢، العددان ٣ ـ ٤ (٢٠٠٤). وتملك شبكة «الجزيرة» أيضاً ملفّاً إخبارياً حول الأمازيغية في شمال أفريقيا، انظر: محمد جميل بن منصور، «الأمازيغ في الشمال الأفريقي.. محاولة للفهم،» الجزيرة نت، ٣/ ١٠/ ٢٠٠٤، <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/32B1F493-EC7D-4326-B3CE-14C1B26E62D0.htm>.

بموجب الإرث الفعّال اليوم في قلوب العرب المعاصرين وعقولهم ـ وهي تحديداً الثقافة الإسلامية العربية. إن الفترة التكوينية لهذه الثقافة هي تقريباً الفترة الممتدّة من نصف القرن الثامن إلى نصف القرن التاسع. وكانت فترة تكوينية لأنه تمّ في ذلك الوقت تدوين كلّ ما شكّل التراث العربي، ويُعرف هذا العصر بـ «عصر التدوين». وفي تلك السنوات، فُند معظم ما نُقل شفهياً عن النبي وعن حياته وعن أقواله وعن أعماله والتفسيرات والجدالات الدِّينية ومعايير التفسير والفقه، بالإضافة إلى القواعد والألسنية والفلسفة، وأنشئ على شكل أُسس ومبادئ وأنظمة. وأنتجت كذلك تصنيفات تاريخية شاملة. وفي هذا الوقت عينه «عُرّبت» إدارة الدولة (من الفارسية واليونانية)، ونشأت أعمال الترجمة والتكييف. في النهاية، إنه عصر قيام الأطروحات والجدالات والخلافات غير الدِّينية. يُظهر الجابري الصلات المعقّدة بين هذه التطورات الفكرية والنضالات الاجتماعية ـ العرقية والسياسية والدِّينية والطائفية للسلطة في هذا العهد.

وتقع مراجعة هذه التحليلات التاريخية لهذه الصلات خارج النطاق الذي أعالجه هنا، لكن الخواتيم التي يستخرجها من هذه الدراسات عن نقده للعقل العربي هي ذات صلة. ومن بين اكتشافاته الأساسية، بدا الانقسام المركزي في هذا العهد انقساماً بين خلافة سنّية تدافع عن أيديولوجيا عقلانية، مع نظرة محافظة اجتماعية، وحركة شيعية معارضة تحمل أيديولوجيا لا عقلانية، مع نظرة ثورية تقدمية اجتماعية. وبالنسبة إلى الجابري، إن هزيمة العقل على يد التصوّف اللاعقلاني هي أحد أهمّ الموروثات الدائمة من الفترة التأسيسية، وهو إرث يضرّ بالتقدّم الثقافي. وهذه «الأنظمة المعرفية»، كما يسمّيها، نشأت في هذا العهد: (أ) نظام التفسير القائم على طريقة التفكير المتشابهة التي تفسّر المجهول بموجب المعلوم (القياس)، مستعينة بصيغة الماضي المستعملة في القواعد والبلاغة وعلم الكلام والدراسة المعجمية والتفسيرات القرآنية والشريعة الإسلامية والنظرية القانونية؛ (ب) نظام التنوير أو مذهب الغنوصية المستعمل في الدراسات التصوّفية والفكر الشيعي والخيمياء وعلم الفلك والسّحر وعلم الأعداد وما إلى ذلك؛ (ج) نظام البرهان والأدلّة الاستنتاجية المستعملة في العلوم الطبيعية والمنطق والرياضيات والماورائيات. فالنظامان الأول والثاني بطبيعتهما ينتجان نتائج فكرية محدودة، والنظام الثالث لم يستطع أن يثمر في الوطن العربي ما أثمره في الغرب لأنه واجه الضغوط الدائمة التي مارسها

مذهب الغنوصية واللاعقلانية. وتمثّل الهدف الأساسي للفلسفة الإسلامية العربية على مرّ تاريخها بالتصدّي لهذه الضغوط. وإن هذا العمل بالذات، وليس المحتوى المعرفي لهذه الفلسفة التي عفا عليها الزمن، هو الذي يجب أن تتمّ إعادة إحيائه.

لئن تقبّل المرء تقييمات الجابري لطبيعة الفلسفة الإسلامية العربية ووظيفتها، فالسؤال يبقى: ما الذي يعطي نضال الفلسفة هذا ضد مذهب الغنوصية واللاعقلانية فرص نجاح اليوم أكثر من فرص الماضي؟ وألا ترقى طريقة التفكير هذه إلى نمطٍ ساد في الماضي وقد أدانه الجابري بشدّة؟ وإلى أي مدى تُعتبر هذه «الأنظمة المعرفية» عربية؟ وإلى أي مدى يُعتبر وصف مصيرها في التاريخ العربي مؤسّساً بموجب علم تأريخ جدّي وموضوعي؟ على سبيل المثال، إن سلّم امرؤ جدلاً بوجود نظم التفكير الراسخة هذه، ماذا عسى أن تكون الأسباب الاجتماعية التاريخية والسياسية لاستمرارها في الزمن؟ ويمضي الجابري وقتاً وافراً في معالجة نقاط التشابه في نظم التفكير والإشكاليات، ولا يُظهر حساسية كبرى تجاه التغييرات التي طرأت طوال ألفية من الزمن. أخيراً، تتخلّل تحليلاتِه، على الرغم من غناها بالسياق التاريخي، أقلّه لما يسمّيه الفترة التأسيسية، نزعةٌ إلى الجوهرية (essentialism). على سبيل المثال، يتحدّث عن «الفكر العربي» بالمقارنة بـ «الفكر اليوناني» و«الغربي»: فبالنسبة إلى الأول، يُفسّر العالم من حيث «الإنسان» و«الله»، وتُعتبر الطبيعة واقعاً فعّالاً لاكتشاف الله بينما ترى الحالتان الثانية والثالثة الله على أنه صلة وصل مهمّة بين العقل البشري وقوانين الطبيعة. وبالتالي، يبدو عمله التأريخي هذا مفعماً بالتّعميمات.

وما يدعو إليه الجابري هو «عصر تدوين» جديد تقام فيه أعمال نقدية على أساس قطيعة معرفية مع الماضي ومع نظم التفكير غير المثمرة. وهو يدعو أيضاً إلى إعادة إطلاق العقلانية والتفكير البرهاني عبر إرث ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨)، هذا الفيلسوف الأرسطي اللامع في القرن الثاني عشر والذي عاش في الأندلس، أفاد بأن الفلسفة والدِّين لا يمكن أن يتناقضا لأن كليهما يؤدي إلى حقيقة واحدة لا تناقض نفسها أبداً. وفي المقابل، صرّح الفيلسوف الإسلامي المعروف الغزالي، الذي عاش في الشرق العربي ما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر (١٠٥٨ ـ ١١١١)، أن العقل البشري أخطأ عندما تخطّى حدود الخبرة الحية، وعندما نفى وجود أي عامل خارج نطاق فهمه. بعبارة أخرى،

قال إن مجال الإيمان يكمن وراء مجال فهم الإنسان(٥٤). ويرى الجابري في ابن رشد مناصر العقلانية الذي ناضل ضد الفلسفات «الشرقية» للغزالي ولابن سينا وللتصوّف الشيعي والسّني. وبالنسبة إلى الجابري، وحدها القطيعة المعرفية عن اللاعقلانية الشرقية تستطيع أن تسمح بإنشاء حركة عقلانية جديدة في الثقافة الإسلامية العربية؛ فهو يرى المغرب وارثاً للإرث العقلاني، والمشرق وارثاً للإرث اللاعقلاني، مضيفاً بسخرية إلى عيوب تحليله «استشراقاً داخلياً» موجّهاً من المغرب العربي ضد المشرق العربي. وفي مناسبة الذكرى الثمانمئة على وفاة ابن رشد، أطلق مركز دراسات الوحدة العربية مشروع إعادة تحقيق ونشر كتاباته ونشرها بإدارة الجابري(٥٥).

وكرّس المفكّر السّوري جورج طرابيشي دراسة كاملة للتنديد بأفكار الجابري بالتّفصيل، وسمّاها: **نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل**(٥٦). وأدّى نشر هذه الدراسة في العام ١٩٩٦ إلى جدل حاد طاول الصحف اليومية العربية(٥٧). واتّهم طرابيشي الجابري باستعمال خاطئ وغير صادق للمراجع،

---

(٥٤) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال** (دمشق: دار الحكمة، ١٩٩٤)، وقد ترجمه الشيخ محمد أبو ليلة إلى اللغة الإنكليزية مع المقدّمة، كما ترجمه البروفسور جورج مكلين مع مقدّمة وملاحظات في: Al Ghazzali, *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty: Al-Munqiod Min Al-Odalaal*, translated by George F. Mclean, Cultural Heritage and Contemporary Change (Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2002).

وانظر أيضاً: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي بن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٧٢). وقد ترجمه الفيلسوف جورج حوراني إلى اللغة الإنكليزية، انظر: George Hourani, *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac, 1961).

(٥٥) ظهر المجلّد الأول من الطبعة الجديدة لكتاب **فصل المقال** عام ١٩٩٧ وحرّره الجابري. انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي بن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدّين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧). وفي المناسبة عينها لمرور ثمانمئة عام على وفاة ابن رشد، عقدت الجمعية الآسيوية الأفريقية للفلسفة (Afro-Asian Philosophy Association) اجتماعاً في القاهرة عام ١٩٩٤ تحت عنوان «ابن رشد والتنوير» *Ibn Rushd and the Enlightenment*. واعتُبر هذا الاجتماع المؤتمر العالمي الخاص الأوّل للفلسفة الآسيوية الأفريقية. ونشر أوراق المؤتمر كلّ من مراد وهبة ومنى أبو سنة، انظر: *Averroes and the Enlightenment*, edited by Murad Wahbah and Mona Abousenna (New York: Prometheus Books, 1996).

(٥٦) جورج طرابيشي، **نقد نقد العقل العربي**: **نظريات العقل** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦).

(٥٧) تُرجمت أجزاء من مقال المجلّة إلى اللغة الإنكليزية، ونُشرت في المجلّة الفصلية التي يقع مركزها في أمريكا والتي تصدر باللغة الإنكليزية تحت عنوان **الجديد**، انظر: *Al-jadid*, vol. 17 (April 1997).

وبأشكال التحيّز الثلاثة: التحيّز المعرفي ضد جميع أشكال العقل المختلفة عن العقل البرهاني، والتحيز السنّي ضد الشيعة، وأخيراً تحيز المغرب العربي ضد المشرق العربي. وفضلاً عن ذلك، اتّهم الجابري بالفشل في القيام بنقد حقيقي أو بالتّيقّظ وتخطّي حدود تاريخية فكره. ولا يزال الجدل دائراً(٥٨).

كما أن محمود أمين العالِم ينتقد الجابري على قصور نظرته التاريخية على الرّغم من جهوده التأريخية(٥٩). وفي اعتقاد العالِم أن الجابري يركّز حصرياً على التاريخ الرسمي في أوجهه المهيمنة، وأنه لا يولي أوجهه الهامشية والمتمرّدة أهمية كافية. وبالإضافة إلى ذلك، يرى أنه يشدّد على العناصر الثابتة وغير المتحوّلة التي يسمّيها «العقل العربي». في الواقع، من خلال هذا التشديد، يمتد الماضي إلى الحاضر ويدّعي بطريقة خاطئة أن بعض مفاهيم الماضي تبقى مسيطرة على الحاضر كما سيطرت على الماضي. على سبيل المثال، يعتقد الجابري في كتابه عن العقل العربي السياسي أن هذه المفاهيم هي مفاهيم قبلية وعقائدية. كما أنه من خلال إعطاء أهمية لهذه المفاهيم، يغضّ النظر عن الوقائع الاقتصادية والسياسية المعاصرة والاستعمارية الجديدة، التي تحدّد إلى درجة كبيرة الوضع السياسي في الوطن العربي. ويؤيد الجابري في كتابه عن هيكلية العقل العربي إعادة إحياء التوجه العقلاني لابن رشد. ويؤيد في كتابه عن العقل العربي السياسي إعادة إحياء السياسات المحمدية لفضائلها الديمقراطية مع سلطة دينية كمرجعٍ لها. ويسأل العالِم إن كانت المناصرة المزدوجة هذه متّسقة؟ وهل يمكن أن تكوّن الطريق إلى إعادة الإحياء حقيقية؟ وهو غير مقتنع بقدرتها.

وليس الجابري المفكّر العربي الوحيد الذي لجأ إلى ابن رشد للقيام بمشروع تنوير عربي جديد. وهو ينتمي إلى مجموعة من المفكّرين العرب المعاصرين الذين يرون في فلاسفة القرون الوسطى إنجازات الفكر العقلاني الأصيل وإمكاناته. وقد بدأت إعادة إحياء أفكار ابن رشد في أواخر القرن التاسع عشر مع عمل عدد من المستشرقين، لاسيما إرنست رينان الذي أثّر كتابه *Averroés et l'averroïsme: Essai*

(٥٨) نشر طرابيشي منذ جداله الأخير مع الجابري سلسلة من الكتب حول الموضوع، انظر: جورج طرابيشي: **إشكاليات العقل العربي** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢)؛ **وحدة العقل العربي** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢)، و**العقل المستقيل في الإسلام؟** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤).

(٥٩) انظر تحليل المفكر محمود أمين العالم حول كتاب الجابري عن العقل السياسي العربي تحت عنوان: «نقد الجابري للعقل السياسي العربي،» في: محمود أمين العالم، **مواقف نقدية من التراث** (القاهرة: دار قضايا فكرية؛ ١٩٩٧؛ بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧).

historique **(ابن رشد والرشدية: مقال تاريخي)** (١٨٥٢) في عدد من المفكّرين العرب في عصر النهضة، من بينهم فرح أنطون ومحمد عبده. ونذكر من أبرز أطروحاته محاولة ابن رشد تطوير فلسفة عقلانية في الثقافة الإسلامية التي فشلت بسبب عدم توافق العرق السّامي مع التفكير العقلاني. وأكّد أن السّامية وُجدت للشعر والدِّين، والآرية للعقل والعلم. لذلك لم يفاجأ بعدم قدرة الثقافة الإسلامية على استيعاب فلسفة ابن رشد العقلانية. وقد تم اعتماد مدرسة الغزالي الفكرية المعادية للفلسفة والداعمة لهيمنة الدِّين في مختلف المجالات. ومع أن المفكّرين العرب لم يقبلوا عنصرية رينان[٦٠]، فإنهم اعتمدوا وجهة نظره الواسعة عن الثقافة الإسلامية العربية، وخصوصاً النظرة التي ترى في تفوّق فكر الغزالي، المفترض أن يكون معادياً للعقلانية سبباً أساسياً لتراجع الثقافة الإسلامية العربية منذ القرن الثاني عشر. ولا تزال هذه النظرة سائدة حتى اليوم. ونجد تعبيراً لها مثلاً في فيلم **المصير** السينمائي(١٩٩٦) عن حياة ابن رشد، وهو الفيلم الذي أخرجه المخرج المصري يوسف شاهين. وبالنسبة إلى معظم المفكّرين العرب المعاصرين، رحّبت أوروبا بفلسفة ابن رشد واستفادت منها في تطوير النهضة الأوروبية والتنوير، بينما رفضها الوطن العربي. وبدا هذا الاختلاف في إحدى الإجابات عن سؤال: لماذا تقدّم الغير فيما تراجع المسلمون؟ فأصبحت إعادة تقييم ابن رشد عملية مهمّة لتغيير سياق الثقافة الإسلامية العربية.

وفي دراسة دقيقة وشاملة، تنظر العالِمة الألمانية أنكي فون كوغيلغين في استقبال الفكر العربي المعاصر لأعمال ابن رشد، وهو استقبال توسّع بعد هزيمة ١٩٦٧[٦١]. وتحدّد طريقتين أساسيتين لهذا الاستقبال:

---

(٦٠) لقراءة نقد حول استشراق رينان، انظر: Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).

(٦١) انظر: Anke von Kügelgen, «Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam,» in: David A. King, *Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in I* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1999), vol. 19.

وتقدّم فون كوغيلغين ملخّصاً صغيراً عن الدراسة المفصّلة في: Anke von Kügelgen, «Averroisten im 20: Jahrhundert-Zu Ibn-Rušd- Rezeption in der arabischen Welt,» in: Friedrich Niewand Loris Sturlese, *Averroismus im Mittelalter umd in der Renaissance* (Zurich: Spur, 1994), pp. 351-371.

وللحصول على ملخّص لكتابها في اللغة الإنكليزية، انظر: «A Call for Rationalism: Arab Averroists' in the Twentieth Century,» in: *Averroes and the Rational Legacy in the East and the West*, alif; 16 (Cairo: American University of Cairo, 1996), pp. 97-132.

الأولى تركّز على التوجهات النقدية العامة في أعمال ابن رشد التي ساهمت في تكوين النهضة والتنوير الأوروبيين، وليس على تفاصيل محتوى أعمالة أو دراساته للفلسفة الأرسطوطالية. ويُنظر إلى ابن رشد على أنه الفيلسوف ورجل العلم النموذجي، والمدافع عن التسامح والانفتاح، والمناصر لحرية المعتقد وحرية الفكر، والدّاعم لفصل الدِّين عن الفلسفة، والناطق باسم تفوّق الفلسفة والعقلانية. يعتمد هذا النموذجَ كلّ من فرح أنطون وطيّب تيزني ومحمد عابد الجابري.

والطريقة **الثانية** هي التركيز على الميزة الإسلامية لعقلانية ابن رشد، وهي عقلانية فعّالة في الفقه الإسلامي أكثر ممّا هي فعّالة في الفلسفة الإسلامية الهلّينية. بعبارة أخرى، تشدّد هذه الطريقة على الطبيعة العقلانية للإسلام وللعلوم الإسلامية. يعتمد هذا النموذج كلّ من محمد عبده ومحمد عمارة وحسن حنفي. تقدّر هاتان الطريقتان العقلانية على أنها نابعة من التراث ومُطبّقة من جانب أحد أبرز أبنائها في وجه اللِّاعقلانية وللتفكير الخرافي والتّصوّف.

ويشكّل اعتبار التنوير الأوروبي معياراً مهمّاً لتقدير أهمية فكر ابن رشد من جهة، والنظرةُ إلى الثقافة العقلانية الغربية على أنها الوجهة التي يجب اتّباعها من جهة أخرى، قاسمين مشتركين للتوجّهين اللذين سبق ذكرهما. وتُظهر دراسة الألمانية كوغيلغين المفصّلة أن حركة «العودة إلى ابن رشد» السياسية والأيديولوجية هذه لا تُقدّم دراسة جدية لإرثه، لكنها تكيّف عمله مع متطلّبات الواقع. في عدّة نواحٍ، لا تطابق المحتويات الفعلية لفلسفته الهواجس الحديثة. وتقول على سبيلٍ المثال إن ابن رشد لا يدعو دائماً إلى فصل الدِّين عن الفلسفة، ولا إلى التّسامح المطلق، ولا يدافع عن المساواة بين الشعوب كلّها. وقالت إن التسرّع في توظيف إرث ابن رشد في مسائل الحاضر يحول دون القيام بدرس معمّق ونقدي لهذا الإرث، وهذا ينطبق على معظم المفكّرين العرب المعاصرين المعنيين بإعادة إحياء إرث ابن رشد، بمن فيهم الجابري. ومع ذلك، تعتقد أن إعادة الإحياء هذه أدّت إلى مساهمات إيجابية مهمّة؛ فهي **أولاً** تطمس، إن كانت لا تمحو، نهائياً صورة الشرق الروحي والغرب العقلاني الراسخة من خلال إلقاء الضوء على العمل العقلاني لشخصية لامعة في الإرث الإسلامي العربي. وتشجّع **ثانياً**، من خلال العودة إلى انفتاح ابن رشد على الفلسفة اليونانية، على الانفتاح على الثقافة الغربية بطريقة لا ترى الأخيرة

لا مثالاً ولا عدوّاً، بل ثقافة معادلة بكثير من الأوجه للثقافة العربية. وتقدّم **ثالثاً**، وبالأسلوب نفسه، فهماً ذاتياً جديداً للثقافة الإسلامية، وتلقي الضوء في النهاية على مكانة ابن رشد في الثقافة الإسلامية العربية، بعدما أُهملت لصالح مكانتها في الغرب، أكان ذلك في القرون الوسطى أم في عصر النهضة، لاسيما لدى العلماء الغربيين.

وبالنسبة إلى سعد الله ونّوس، ليس عمل ابن رشد فحسب هو المعني في هذا الأسلوب الأيديولوجي، بل الإرث الثقافي كلّه، مُظهراً «وعياً مهزوماً» يتجنّب الواقع الماضي والحاضر على السواء. وبالنسبة إليه، كان مؤتمر القاهرة ١٩٨٤ مثلاً آخر لتفادي الواقع هذا، وللتفاوت الكبير بين الفكر والواقع في النقاشات العربية. وفي مقال افتتاح عدد **قضايا وشهادات** المكرّس للثقافة الوطنية تحت عنوان «الثقافة الوطنية والوعي التاريخي»[٦٢]، يوجّه ونّوس هذه الظاهرة في الفكر العربي، ويكرّس نصف النص لمؤتمر ١٩٨٤. ويشير إلى أن على الرّغم من اعتراف الجابري بأثر الاستعمار في المسائل العربية، وفي إشكالية الأصالة/ المعاصرة بشكل خاص، فإنه يسمو بالموضوع إلى المستوى الفكري والمثالي مع مساءلة «العقل العربي». وفي مقالة المؤتمر عن مشكلة التطور في الوطن العربي، يقول ونّوس إن اقتراح الحلّ كان في التراث العربي وليس في النظرات الغربية للتطور. وفي المقال عن الأبعاد السياسية للأزمة الثقافية، قيل إن جميع المفاهيم الغربية الليبرالية السياسية موجودة أصلاً في الإسلام، وإن ما نحن بحاجة إليه هو اكتشاف للتراث الإسلامي. وتقترح المساهمة على الصعيد القانوني للمشاكل الثقافية عودة إلى القانون الإسلامي التقليدي. ويقول ونّوس إن الإرث والتقليد والتراث تتكرّر ككلمات تعويذة تحمل حلولاً سحرية لجميع مشاكل العرب؛ فالمشاكل الواقعية والحقيقية للتطور أو القانون ليست مقدّمة ولا محلّلة. ويعتبر تاريخ الاستغلال وغياب العدالة حتى تحت الحكم الإسلامي وقانونه مهمَلَين. ويقام بدلاً منه جدلٌ سكولستي (scholastic) غير نافع حول طبيعة هذا التراث الموجود في كلّ مكان. يرفض كثيرون الجهد الذي يبذله محمد أركون لدراسة هذا التراث وتعريفه منهجياً، بحجة أنه اقتراح تنازلي استشراقي، ويشجبون تحليل قسطنطين زريق

(٦٢) سعد الله ونوس، «الثقافة الوطنية والوعي التاريخي،» **قضايا وشهادات**، السنة ٤ (١٩٩١)، ص ٥ ـ ٣٩.

الرّزين للحداثة، بحجة أنه دعوة إلى التغريب. فلا التراث ولا العصر الحاضر يستطيعان أن يُقدَّما ويوصفا جدياً. ويفترض أن يكون الاثنان معروفين بينما هما في الواقع مجهولان.

ويقول ونّوس إن تحويل مشاكل الحاضر والماضي إلى مسائل تجريدية ثقافية هو هروب فكر مهزوم من الواقع. ويناسب هذا الهروب الحكّام الذين لا يقبلون بنقاش عن الواقع، أي عن التوزيع غير العادل للثروة، واستغلال الحقوق الإنسانية والمدنية، وعدم احترام القانون. ويناسب أيضاً مصالح القوى الإمبريالية التي قد ترى المحليين منشغلين بأمور نظرية وسكولستية، بدلاً من أن يكونوا منشغلين بالنضال من أجل مصالحهم الوطنية الحقيقية. وتحولت المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلى مواضيع تجريدية (theoretical) وفكرية (intellectual)، وبالتالي تمّ تفادي الوعي التاريخي الذي قد يؤدّي إلى جدال بنّاء، وهكذا يُحرم العرب من كنز الخبرة والمعرفة. يؤدّي التحويل هذا إلى التهرّب من الواقع الحالي الذي قد يفسح المجال أمام مسائل جديدة، مانعاً الناس من إدراك أسباب المشاكل واحتمالات البحث عن حلول. الانعزال في الاختلاف الثقافي يحرم العرب فرصة التفاعل مع الغير والانفتاح، ويحصرهم في عبودية الاختلاف، الأمر الذي تشجّعه الإمبريالية. هكذا يُمنع العرب عن كلّ وسائل الحكم (judgment) والمعرفة، ويصبحون عُرضة لسحر الأيديولوجيا التي توهمهم بوجودهم على الطريق الصحيح المكرّس لقيادة الإنسانية بعد فترة قصيرة من الانحطاط. ونتيجةً لانكسار معنوياتهم وقدراتهم في ظلّ الاستبداد والقمع، يستسلمون للنظرات المثالية (utopian) التي تنكر التاريخ والحقيقة في الوقت عينه.

في أعقاب هزيمة ١٩٦٧، يذكّر ونّوس بالمفكّر الشيوعي ياسين الحافظ[٦٣]، الذي حذّر من التحوّل من وعي للهزيمة إلى وعي مهزوم بعيد عن الواقع. ويقول ونّوس إن على المرء أن ينظرَ في نفسية المقموعِ والمهزوم لفهم التفاوت الشّاسع بين الفكر والواقع، وعلى المرء أن يتخطّى كذلك الوعي المهزوم عبر المحافظة على الشجاعة لمعالجة المشاكل الفعلية: الاستبداد

(٦٣) انظر: ياسين الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجية المهزومة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩؛ دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٧)، وقد تمّت أيضاً إعادة طباعته في: ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥).

والقمع العشوائي الذي يمزّق أرواح الناس ويدفعهم إلى تركيز نشاطهم على «تهريب» حياتهم من خلال أنظمة الظلم والاستغلال ـ كما حاولت شخصيات **حفلة سمر من أجل ٥ حزيران** بعد ربع قرن تقريباً؛ فالخيار الوحيد الباقي للمفكّرين الحقيقيين هو التصدّي لهزيمة الوعي حتى لو كانت جهودهم محكومة بالعبثية (Sisyphean) في وجه العوائق الرادعة. فعليهم أن يقبلوا بوضعهم الهامشي، لكن عليهم أيضاً أن يستمرّوا في كفاحهم من أجل الحرية والتحرّر على الصعيدين الفكري والسياسي، وعليهم أن يثابروا على عمل الترقّب والتنبيه، وأن يبقوا خميرة أمل وسط عالم من اليأس. كتب ونّوس هذا المقال في العام ١٩٩٠. وبعد عقدين تقريباً ازداد القمع والإرهاب في الأنظمة العربية، والحركات الإسلامية المعارضة، والسّياسات الشرق الأوسطية للحكومات الغربية. أمّا صعوبة وضرورة التصدّي للوعي المهزوم، فهما هائلان على عدّة أصعدة أكثر من أي وقت مضى.

٣ ـ جورج طرابيشي: القراءة النفسية لإشكالية الأصالة/الحداثة

يحلّل جورج طرابيشي إشكالية الأصالة/الحداثة التي طغت على مؤتمر القاهرة وعلى معظم الكتابات التي تلت هزيمة ١٩٦٧ في الوطن العربي. يقيم طرابيشي في باريس، ويكتب عن الفكر العربي المعاصر. وقد ترجم عدّة أعمال لفرويد إلى اللغة العربية، وتشكّل المقاربة النفسية التحليلية جزءاً مهمّاً من تحليله. وفي **المثقّفون والتراث: التحليل النفسي للعصاب الجماعي** المنشور في العام ١٩٩١، يدرس تشبّث المثقّفين العرب المعاصرين بإرث الثقافة العربية أو التراث من الناحية التحليلية النفسية[٦٤]. وفي الفصل الأول، «الرّضة والنكوص»، يفيد بأن إشكالية الأصالة/الحداثة ليست مشكلة ثقافية بل نفسية. والتعلق بالتراث حتى الهوس هو ظاهرة خاصة بالعقود الأخيرة من القرن العشرين؛ ففي السابق لم يرجع العرب قط إلى الإرث الثقافي الماضي كما فعلوا بعد هزيمة ١٩٦٧. في هذه الفترة الأخيرة، فُصل الفكر المعاصر عن فكر النهضة العربية الحديث. ولا يوافق طرابيشي أبداً الجابري الذي لا يرى وجود أي فرق بين الحقبتين، ويرى الإنتاجين الفكريين الحديث والمعاصر

(٦٤) جورج طرابيشي، **المثقّفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي** (بيروت؛ لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١).

على أنهما مثالان عن عيوب العقل العربي. ويرى طرابيشي أن هذا التحليل مخطئ وغير تاريخي. ويقول إن الفكر العربي المعاصر ورث بعض ضغوط الفكر العربي الحديث، كالتوفيق بين تمجيد الذات والحاجة إلى التّعويض تجاه تفوّق الغرب من جهة، والنقد والحاجة إلى تحسين الذات من جهة أخرى. وحافظ أيضاً على ميوله إلى التضخّم الأيديولوجي والتفكير الثوري بسبب الحاجة إلى التغيير السريع. ولكن هذه الضغوط المتتالية ازدادت مع تفاقم أحداث القرن، وخصوصاً بعد هزيمة ١٩٦٧. وعلى الرّغم من أن حرب ١٩٦٧ لم تكن حرب القرن الوحيدة ولا الهزيمة الوحيدة، فإنها كانت نقطة تحوّل في الوعي العربي. وفيما يعتقد الجابري أن معالجة هذه الخسارة على أنها رضّة هي بحدّ ذاتها عمل عقلٍ سقيم، يرى طرابيشي الأمر على أنه رضّة حقيقية للعرب بشكل عام، وللمثقّفين العرب بشكل خاص. واعتُبرت رضّة لأنها كانت هزيمة لا حلّ لها في أي من المجالات التالية: (أ) لم تكن الهزيمة متوقّعة إطلاقاً لأن زمناً من الثقة الكاملة بالذات والتّفاؤل قد سبقها؛ (ب) لم تكن هزيمة عسكرية فحسب، بل ضربة قوية للأسس الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية والثقافية للأمة العربية، ورافق الجرحَ الذي خلّفته ضررٌ كبيرٌ للأسس بحدّ ذاتها؛ (ج) كانت هزيمة لا يمكن تخطّيها وتحويلها إلى ذكرى في السّنوات اللاحقة عبر أي إنجاز قد يعوّض عنها؛ (د) وعلى صعيد اللاوعي، اعتُبرت خسارة مخجلة للأب المجسّد بالقائد المصري وقائد العالم الثالث جمال عبد الناصر. أصبح عبد الناصر، بعد قيادته ثورة اشتراكية في مصر وتأميمه قناة السّويس، بطلاً مثالياً أثّر بسياسته وكاريزميته في الأمة العربية كلها، وزرع حسّاً من الثقة والفخر. واعتُبرت هزيمته في العام ١٩٦٧ إهانة عميقة واعتبرت وفاته في العام ١٩٧٠ خسارة كبيرة، فأصبحت أمّته أمّة يتيمة تبكي أباً مهاناً وواهناً.

لكلّ هذه الأسباب اعتبر طرابيشي الهزيمة رضّة؛ فهي أثارت لدى الناس إحساساً شديداً بالذنب وجّه ضد فكرة النهضة بالذات وضد الأيديولوجيات الثورية التي أيدوها، بما فيها أيديولوجية عبد الناصر؛ واعتُبرت النهضة بالتالي خيانة للتراث والإسلام والأصالة. كما اعتُبرت الهزيمة عقاباً على فعل الخيانة. وعادت إلى النفوس مشاعر الحنين إلى الحكم العثماني (الإسلامي)، الذي لطالما اعتُبر مسؤولاً عن تخلّف العرب. والإرث الماضي، أو التراث، هو اليوم الأب البديل الذي يعودون إليه في حالات التراجع الكبرى، ويُتوقّع من هذا

الأب اليوم أن يتحلّى بالقوى السّحرية لإعادة الفخر والثقة بالذات، ولتأمين الحلول للمشاكل الصعبة المطروحة.

وبالنسبة إلى طرابيشي، يتمثّل هذا التراجع الكبير بالطرق التالية:

أ ـ رفض التطوّر ورفض العالم والتصنيع والحداثة، والهروب من الواقع، وتفادي التّفاعل معه. ويقول طرابيشي إن «التراث وتحدّيات العصر»، كما في عنوان مؤتمر القاهرة ١٩٨٤، ينظَر إليها بوصفها اعتداءات يجب مواجهتها والتّصدّي لها لا فرصاً يجب الاستفادة منها.

ب ـ نكران القدرة الذاتية (personal agency) في التاريخ، وفهم هذا الأخير بموجب القوى غير الشخصية، مثل التراث واللغة العربية والعِرق العربي والإسلام وبعض القوى الجماعية.

ج ـ «الانكفاء العائلي»، بمعنى الخصوصية الدفاعية وأنواع مختلفة من الشّوفينية، مؤدّياً بالتالي إلى إحداث توترٍ بين عالمية الإسلام وخصوصية الأمة العربية.

د ـ استعمال التعابير والرموز الجنسية في وصف الأحداث السّياسية والعسكرية، مثل عبارة «اغتصاب» فلسطين.

هـ ـ ردّ فعل منهجي عدائي، لاسيما تجاه الغرب.

و ـ تحوّل ضدّ النهضة والنأي بالنفس عنها[٦٥]. ففيما ميّزت النهضة بين الإمبريالية الغربية والثقافة الغربية بشكل عام وميّزت داخل هذه الثقافة عينها بين العامل الرّوحي والعامل المادّي، يأبى الفكر المعاصر التّراجعي القيامَ بهذا التّمييز؛ فهو يرفض الغربَ برمّته، ويتخذ ضده موقفاً عدائياً جوهرياً تامّاً. وفيما دعت النهضة إلى الانفتاح وعملت على سدّ الفجوة بين الوطن العربي والغرب، يصرّ الفكر المعاصر التراجعي على إبقاء هذه الفجوة. وفي النهاية، بينما تصدّت النهضة للاجتياح العسكري الغربي وقاوم الثوريون في الخمسينيات من القرن العشرين السّيطرةَ الاقتصادية الغربية، يرغب المثقّفون المعاصرون في التصدي للاجتياح والهيمنة الثقافيين، هادفين إلى التحرّر منهما بتماه كامل مع «التراث الأصيل».

---

(٦٥) من هنا يُشير عنوان أحد كتب طرابيشي إلى هذه الفكرة، انظر: جورج طرابيشي، **من النهضة إلى الردّة: تمزّقات الثقافة العربية في عصر العولمة** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠).

ز ـ تعزيز المركزية الذاتية كتعويضٍ للجرح النرسيسي الموجود أصلاً في النهضة، وهو يتفاقم اليوم نتيجة الهزائم المتتالية ومشاكل الحاضر الكبيرة، بالإضافة إلى اعتبار المركزية الشرقية أو الإسلامية متفوّقة وضحية في الوقت عينه (مثلاً، يريد العرب اعتبار أنفسهم الضحية الكبرى بشكل عام).

ح ـ الحاجة الطفولية إلى رفض الآخر، ورفض اقتراض أي شيءٍ من أي أحدٍ، والامتنان بأي شيء لأي أحد (معتبرين الإسلام قاعدة ووجهة أساسية للحضارات كلّها، لاسيما الحضارة الغربية) بعبارة أخرى، رؤية الآخر كمصدرٍ للفساد.

وبالنسبة إلى طرابيشي، إن التراث كأبٍ بديل لا يملك قوى سحرية لفكّ الاغتراب، ولا يتمّ الحلّ إلّا عبر مواجهة الواقع وعبر إعادة تطوير القوى الذاتية. وسواء وافق أحدهم على قراءة طرابيشي التحليلية النفسية للوعي العربي المعاصر أم لم يوافق، يبقى الأمر أن معظم المثقّفين النقديين العرب يوافقون على أن التراث وفكرة الأصالة المرتبطة به هما الملجأ الأخير للفخر والأمل بعد قرنٍ من المآسي وفي وجه حاضرٍ لا يُحتمل. وقد أدّى هذا الخيار أخيراً إلى جعل التراث أيديولوجيا للإسلام كدِّينٍ وكتراثٍ ديني.

وخير دليل على النظرة المركزية الإسلامية هي نظرة الفيلسوف والمؤرّخ التّونسي هشام جعيط في **أوروبا والإسلام**، حيث يقول إن «أوروبا الحديثة كانت اللحظة الأخيرة، وربّما لهذا السبب هي اللحظة الأهمّ في حقبة خصبة جدّاً من تاريخ البشرية، وهي حقبة بدأت مع ولادة الإسلام وتوسّعه. لِمَ الإسلام؟ لأن التحاليل تظهر أنه المحور الذي يدور حوله النظام العالمي»[٦٦]. وتتمثّل المحاولة الأخرى لاستبدال المركزية الأوروبية بالمركزية الإسلامية في عمل الفيلسوف المصري حسن حنفي، وهو أحد المنظّرين القياديين في فكرة «اليسار الإسلامي»، التي تهدف إلى جمع روح الشعب الثورية بقيم الإسلام لأجل حشد القوى الحية في المنطقة نحو الاستقلالية والعقلانية والعدالة الاجتماعية. يهدف حنفي إلى إعادة بناء نقدية للإسلام والتاريخ الفكري الغربي. وفي كتابه **مقدّمة في علم الاستغراب** المنشور في مصر عام ١٩٩١ ثمّ في بيروت عام ١٩٩٢،

(٦٦) انظر: Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, Collection Esprit (Paris: Seuil, 1978).
وقد تمّ أخذ الاقتباسات من الترجمة الإنكليزية التي قام بها بيتر هينيغ، انظر: Hichem Djaït, *Europe and Islam*, translated by Peter Heinegg (Berkeley, CA: University of California Press, 1989), p. 107.

يُشدّد على مفهوم يسمّيه «علم الغرب»(٦٧). يهدف هذا العلم إلى تأريخ أوروبا والغرب بشكل عام، وإلى جعل الغرب موضوعاً للمعرفة بدلاً من أن يكون مصدراً حصرياً للمعرفة، كما كان سابقاً. وعلى عكس الاستشراق الغربي، يجب أن يكون علم الغرب هذا موضوعياً وخالياً من النيات الأيديولوجية؛ فهو يريده أن يكون علمياً لا جدلياً. لكن لسوء الحظ، الكتاب مليءٌ بالنظريات الجوهرية والأيديولوجية والجدليات، وقد لجأ كاتبه إلى استعمال لغة انتقامية وعسكرية لصياغة علمه. فأحد أبرز مواضيع الكتاب هو سقوط الثقافة الغربية وقيام الثقافة الشرقية (مجدداً)، لأن هذه الأخيرة أكثر تعمقاً بالتاريخ وأكثر إنسانية. ويتحوّل اليوم مركز الحضارة إلى الشرق بعد فترة من التهجير في الغرب. ويوجّه طرابيشي هجوماً لاذعاً إليه في **المثقّفون العرب والتراث**، مطبّقاً نظرية فرويد التحليلية النفسية على فكر حنفي(٦٨). ويرى في عمل حنفي أحد تعابير التراجع العصابي (neurotic) عند المثقفين العرب نحو التراث، من حيث إنه إرثهم الإسلامي. وبالنسبة إلى طرابيشي، تمثّل محاولة حنفي لتفنيد علم الاستغراب هذا التراجع بشكل جيد. ويدفعها ردّ فعل انتقامي نحو الجرح النرسيسي، فيما الآخر، أي الحضارة الغربية في هذه الحالة، يُتوقّع أن يتضاءل وتحلّ محلّه حضارة إسلامية ناجحة. ويكون الانتقام في مجيء عالم مركزي إسلامي لا عالم تعدّدي؛ فهذا «العلم» مليءٌ بالتناقضات التي يظهرها طرابيشي الواحد تلو الآخر من خلال عرض أمثلة متناقضة من نصوص حنفي. على سبيل المثال، تعتبر الحضارة الغربية «الآخر» المختلف كلياً وفي الوقت عينه إنتاجاً للحضارة

---

(٦٧) حسن حنفي، **مقدّمة في علم الاستغراب** (بيروت: المؤسسة الجماعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).

(٦٨) عام ٢٠٠٥ أعاد طرابيشي طبع أقسام كبيرة من هذا الكتاب المخصّص لتحليل حنفي في مجلّد جديد، انظر: جورج طرابيشي، **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي** (دمشق: دار البتراء، ٢٠٠٥).

وقبل خمسة عشر عاماً، أي في عام ١٩٨٩، نشرت جريدة **اليوم السابع**، التي يقع مركزها في باريس، سلسلة من الحوارات بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري حول مواضيع كثيرة متعلّقة بالعلمانية والليبرالية ومذهب الرئيس عبد الناصر والوحدة العربية والقضية الفلسطينية والثورة الفرنسية والحداثة والتقاليد. ومن ثمّ دعت الجريدة مفكّرين للتعليق على هذا التبادل في الأفكار، وأعطوا الفرصة لكل من حنفي والجابري للردّ. وفي عام ١٩٩٠ حرّر الباحث فيصل جلول جميع هذه الحوارات تحت عنوان **حوار المشرق والمغرب**، في: محمد عابد الجابري، حسن حنفي وفيصل جلول، **حوار المشرق والمغرب: نصوص إضافية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠). ومن بين هؤلاء المعلّقين برز جورج طرابيشي الذي ردّ بقوّة على الرجلين (ص ١٣٦ ـ ١٤٦)، انظر: جورج طرابيشي، «الإنتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير».

الإسلامية القديمة، لاسيما في ما يخصّ النهضة الأوروبية والتنوير. ونجد مبادئ العقل في الدِّين الإسلامي الكلاسيكي عند المعتزلين(٦٩).

إن محمود أمين العالِم يتفق مع طرابيشي على أن نظرة حنفي إلى الحضارات الغربية والإسلامية نظرة معيبة فعلاً(٧٠). وهو يجد أن نظرة حنفي جوهرية، ويظن أنه يفهم التاريخ من نظرةٍ صارمة ويفهم مبدأ الهوية من نظرةٍ أرسطية ثابتة. بالإضافة إلى ذلك، يظن أن تقديم حنفي لتاريخ الأفكار الغربية يفتقر إلى منهج، ويتشبّث بالتفسير الدِّيني للمواضيع الفكرية. بالنسبة إلى العالِم، لا يمكن أن يكون مشروع العالم المركزي الإسلامي غير شكلٍ آخر من أشكال التقيد الذي يفاقم تبعية العرب وتخلّفهم. وبعد قول ذلك، يظنّ أحياناً أنه صعبٌ على طرابيشي فهم حنفي، وأنه أحياناً يستعين بعبارات خارجة عن السّياق. ويظن كذلك أن تشبيه طرابيشي للفكر العربي ما بعد ١٩٦٧ بالعصبي والتراجعي يهمل النقد الجذري الذي أتى بعد ١٩٦٧، مثل أعمال العروي والعظم. ويجد أيضاً أن قراءة طرابيشي النفسية الحصرية للفكر العربي وتركيزها على اللاوعي، قراءة مُهمِلة لعوامل مهمّة أخرى، كالعامل الاقتصادي والعامل السياسي.

رابعاً: النقد في هذه المؤتمرات: التشبّث بالتراث والتركيز على عامل الفكر في الأزمة

التزم المشاركون في هذه المؤتمرات، مثل المفكّرين الذين سبق ذكرهم في الفصول السابقة، التفكيرَ الذاتي (self- reflection) ونقد الذات والآخر. وقد فكّروا في أساليب التفكير من حيث مقاربة المشاكل الثقافية ودراسة المسائل التي طُرحت، مثل مسألة التوتّر (tension) بين الأصالة والمعاصرة. أخيراً، بحثوا عن توازن لتأكيد الذات من جهة ولنقد الذات من جهة أخرى. ومع ذلك، في هذه الدائرة الواسعة من الجدالات، لاسيما في ثمانينيات القرن العشرين، تحوّلت الميول نحو تأكيد الذات والخصوصية والأصالة، وربط هذه العناصر بالتراث والإسلام والماضي. ويجدر بنا هنا تذكّر عناوين هذه المؤتمرات:

---

(٦٩) كان المعتزلة من أهمّ علماء الكلام في القرن التاسع، أيدوا شرحاً عقلانياً للنص المقدّس والمواضيع الدِّينية.

(٧٠) انظر: محمود أمين العالم، «مشروع حسن حنفي الحضاري،» في: العالم، **مواقف نقدية من التراث**، ص ١٥ ـ ٦٤.

«الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة»، «أزمة التطوّر الحضاري في الوطن العربي»، «التراث وتحدّيات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة». إن الكلمات المفاتيح هي: التجديد والتطور والأزمة والتراث والأصالة والمعاصرة. وعلى الرّغم من أن مقالات المؤتمرات من شأنها أن تربط هذه المفاهيم وأن تقدّم نظرةً جديدة وأصيلة وحديثة للثقافة العربية، فإنها ركّزت على التراث على أنه أساسٌ لهذه النظرة. وقد تمّت العودة إلى تراث الماضي والماضي نفسه مراراً وتكراراً على أنه يمثّل جوهر الذات، معارضاً لعصر حديث مختلف تماماً عنه. تُظهر هذه النقاشات صعوبات تهميش الماضي، وهو ماضٍ متساوٍ بالإسلام إلى حدّ كبير، ويُعتبر مصدراً للهوية والفخر والقوّة. تكثر الدعوات إلى تأريخ الماضي وإعادة إنشاء الاستمرارية معه، وتقلّ الإجابات الشافية عن هذه الأسئلة.

والعامل الآخر الظاهر في هذه النقاشات هو الميل إلى التركيز على النواحي الثقافية للمشاكل لا على النواحي السياسية، على الرّغم من الدعوات المستمرّة إلى الديمقراطية. بالإضافة إلى ذلك، تتمّ مقاربة المسائل الثقافية بطريقة مثالية (idealist) فكرية، منفصلة عن الظروف التاريخية والاستعمارية والاقتصادية والاجتماعية. تشكّل هذه النواحي كلّها تحدّيات كبيرة لتأريخ العمل النقدي. في النهاية، يُعترف بهزيمة ١٩٦٧ وما تلاها على أنهما السّياق الذي يُنفّذ فيه العمل. يتطرّق الفصلان الرابع والخامس إلى الجهود النقدية المبذولة في النطاقين الدِّيني والطائفي على الرّغم من هذه التحدّيات.

الفصل الرابع

النقد في الدِّين الإسلامي

في عصر النهضة، وكما سبق أن رأينا، كان الدِّين الإسلامي محوراً للإصلاح والتحديث بقيادة رجال الدِّين مثل محمد عبده وعلي عبد الرازق ومحمد أحمد خلف الله. وقد وُوْجِهَتْ أفكارهم بردود فعل محافِظة وتقليدية من جانب المؤسسة الدِّينية الرسمية بقيادة الأزهر من جهة، ومن جانب قياديين إسلاميين مثل مؤسس حركة الإخوان المسلمين حسن البنّا والمنظّر الإسلامي سيد قطب من جهة أخرى. غير أن الدعوة إلى النقد الدِّيني والتحديث استمرت مع أفكار محمد النّويهي على سبيل المثال؛ فقد ذكر النّويهي أربع طرق يتكيف من خلالها الدِّين مع التحديث بشكل عام: **أولاً**، من خلال التفرقة بين الدِّين والناطقين الرسميين باسم الدِّين؛ **ثانياً**، من خلال الإقرار بالعيوب الفكرية والمعنوية لهؤلاء النّاطقين؛ **ثالثاً**، من خلال القيام بتفسير مجازي للنصوص الدِّينية؛ **رابعاً**، من خلال فهم الوحي في إطاره التاريخي. وطالب النّويهي، مذكّراً بمقاومة السلطات الدينية والجمهور للطريقة الرابعة، بتوسيع الطريقة الثالثة من أجل تجديد الإسلام كدين وكثقافة.

إلا أن الطريقة الرابعة هي الطريقة التي اعتمدها بعض المفكّرين الإسلاميين في النصف الثاني من القرن العشرين كمشروع أساسي للإصلاح الدِّيني والثقافي، من أبرزهم: محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، وكان قد اعتبر كلاهما أن ابتكار طرائق جديدة لفهم الإسلام كرسالة إلهية وكتراث وثقافة يبدأ بوضع الوحي في سياقه التاريخي. ويعني هذا معاينة السياق الإنساني للوحي ونقل الرسالة الإلهية، بما فيهما من مظاهر تاريخية وثقافية ولغوية. بالإضافة إلى ذلك، استُعمل الدِّين في الوطن العربي، كما في أي مكان آخر، لمناصرة العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد فُنّد علم كلام التحرير الإسلامي ولاهوت التحرير المسيحي لربط الإيمان بظروف الواقع العربي، ولجعل رسالة التحرّر الموجودة في النصوص الدِّينية مسموعة في عصور القمع واليأس المظلمة. في هذا الفصل، سأنظر في نقاط القوّة ونقاط الضعف كما في خصوصية مساهمة علم الكلام واللاهوت هذين في النقد الثقافي العربي بشكل

عام. في النهاية، سأحلّل الوظيفة الأساسية التي قد تقوم بها المؤسسات الدِّينية التقليدية في السياق العربي الإسلامي.

أولاً: من اللامُفَكَّر فيه وغير القابل للتفكير فيه إلى القابل للتّفكير فيه: محمد أركون

محمد أركون هو أستاذ في الدراسات الإسلامية، جزائري الأصل، يعلّم في جامعة السوربون في باريس، حيث أتم تعليمه العالي. وقد بدأ منذ أوائل الستينيات كتاباته عن مسائل نظرية وعملية في الدراسات الإسلامية، كما تطرّق إلى عدّة مواضيع في علم الكلام الإسلامي. وكانت كتاباته في معظمها في اللغة الفرنسية، وبعضها باللغة العربية، وتُرجمت له مؤخّراً كتابات إلى الإنكليزية أيضاً. وكان مشروعه الأساسي إعادة التفكير في الإسلام من خلال الاستعانة بالاكتشافات الحديثة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، بهدف تسليط ضوءٍ جديد على النصوص والتقاليد الإسلامية، بغية تعميق فهمنا لتاريخية الوحي في الإسلام كما في الأديان التوحيدية الأخرى. في الواقع، شكّلت المقارنة بين الديانات، بما فيها اليهودية والمسيحية، أهمّ اهتمامات أركون، الذي انشغل، كمفكّرين كثر من النصف الثاني للقرن العشرين، بأساليب التفكير في الفكر العربي الحديث والمعاصر، لاسيما بأوجه التوتّر بين الأيديولوجيا والنقد.

يقوم أركون في عدد من نصوصه بعرض مقْنع لأصل مسعاه وهدفه، نشير من بينها إلى نصّين اثنين (كلاهما بالإنكليزية): النص **الأول** هو المحاضرة السنوية المميزة في الدراسات العربية (١٩٨٥ ـ ١٩٨٦)، التي قدّمها في مركز الدراسات العربية المعاصرة في جامعة جورجتاون، ونشرها تحت عنوان «إعادة التفكير في الإسلام اليوم». والنص **الثاني** هو مقدّمة كتابه **اللامُفَكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر**[1]. يفسّر في النصين كيف أن ترعرعه وسط كفاح ضد الاستعمار في الخمسينيات من القرن العشرين في المغرب أثّر في اهتماماته الفكرية وصقلها. ويقول إن الشخصية الإسلامية العربية تصدّت في ذلك الكفاح

(١) انظر: Mohammed Arkoun: *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, edited and translated by Robert D. Lee (Washington, DC: Westview Press, 1994), and *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002).

ويتضمّن هذا الأخير فهرساً لكتب أركون بالإنكليزية والفرنسية والعربية.

للقوّة الاستعمارية الفرنسية، التي ادّعت أنها ممثّلة الحضارة العالمية الحديثة. ويذكّر بالفقر الفكري الذي استُعمل لتعليم الإسلام في جامعة الجزائر في تلك الأيام. وكانت «خبرته الوجودية» الشخصية، كما يسمّيها، هي التي دفعته إلى معالجة ادّعاءات السلطات الاستعمارية الفرنسية، والبحث، في الوقت عينه، عن فهم أفضل للإسلام. فدراسة الإسلام تقتضي أن يُعاد النظر فيها جوهرياً، لا من خلال محاولة إصلاح أخرى وإنما من خلال إعادة تفكير كاملة في المبادئ النظرية والمعرفية. وتعني إعادة النظر هذه جعل الدراسات الإسلامية عُرضة لنقدٍ جذري في المجال الاجتماعي والثقافي الذي تهيمن عليه الأيديولوجيات المناضلة في ظلّ كفاح ما قبل الاستعمار وما بعده ـ وهو مشروع يشكّل تحدّياً لكنّه ضروري جداً، على حدّ قوله. ولهذا المشروع هدفان: الأول، تطوير معرفة جديدة لفهم الدِّين كبُعدٍ عالمي للوجود البشري، والثاني، تفنيد نظرية لمقارنة الثقافات، لاسيما تلك التي تأثّرت بديانات الوحي.

بالنسبة إلى أركون، يتطلّب تطوير معرفة كهذه عدداً من المهمّات:

١ ـ تفكيك المنظومة المركَّزَة على المنطق (logocentrism) في الدراسات الإسلامية التقليدية، سواء كانت هذه الدراسات نتيجة عمل علماء غربيين أو مسلمين، وإعادة تطوير الأبعاد الأسطورية (mythological) والنّبوية (prophetic) لظاهرة الدِّين.

٢ ـ إدماج الإنسانيات الحديثة والعلوم الإنسانية، مثل الألسنية والسيميائية وعلم الإنسان والتاريخ، في الدراسات الإسلامية التي يجب فهمها كأنثروبولوجيا الماضي (anthropology of the past)، بدلاً من كونها مجموعة من الأحداث والأنساب والسجلات، بهدف فهم تاريخية الوحي.

٣ ـ توسيع نطاق التراث ليتضمّن المعتقدات، التقليدية (orthodox) منها وغير التقليدية (unorthodox)، ومعالجة عناصر السلطة والأيديولوجيا التي تدخل في إطار تحديد هذه الفئات.

٤ ـ الكشف عن أنظمة الحقيقة (regimes of truth) وأنظمة السلطة (regimes of power) التي تعرّف ما هو قابل للتفكير فيه وما هو غير قابل للتفكير فيه، في دراسة الدِّين، لاسيما الإسلام في فترة محدّدة من التاريخ.

وبالنسبة إلى أركون، هيمنت على الدراسات الإسلامية صدارة المنطق

(logos) على الأساطير (mythos) التي هُمّشت إن لم نقل أُزيلت، وأبعاد الدِّين الوجودية والرمزية والنّبوية. ويضيف أركون أن الأمر عينه ينطبق على اليهودية والمسيحية، لاسيما في العصور الوسطى تحت تأثير الفلسفة اليونانية. وقد أدّى إدماج هذه الأخيرة في تطوير النظريات والقوانين الدِّينية لهذه الديانات التي تعبد إلهاً واحداً، إلى تفضيل التحليل الاستنتاجي على الخيال، وتفضيل فئات ومفاهيم محدّدة على المفاهيم المتحرّكة (fluid)، وتفضيل المكتوب على المقروء. وفرضت الماهيات الثابتة للماورائيات الكلاسيكية حدوداً صارمة لسبل فهم الدِّين. وأدّى التركيز على المنطق إلى إنشاء «نظام حقيقة» مقيد: «في محاولتي لتعريف التركيز على المنطق (logocentrism) في الفكر العربي الكلاسيكي، أردتُ أن أُظهر أن الاقتراحات البديهية والمسلّمات والفئات المستعملة في اللغات السريانية والعبرية والعربية والفارسية واليونانية واللاتينية كانت في الواقع مشتركة وواحدة في المجال الفكري الوسطي (Medieval mental space). وفرض هذا الإطار الفكري المرتكز على المنطق **نظام حقيقة** معرفياً مختلفاً عن الإطار الخطابي الآخر، الممثّل بما أسمّيه «**الخطاب النّبوي**»[٢].

هنا، تعود عبارة «**الخطاب النّبوي**» إلى بُعد أسطوري للتفسير والممارسة الدِّينيين، لا بالمعنى السيئ للأسطورة (أي البدائية)، بل بمعنى الأسطورة كمجال للخيال والرّمز والمجاز. في هذا الصدد، إن الخيال الجمعي (الذي يسمّيه الخيال الاجتماعي l'imaginaire social، نقلاً عن المفكّر الفرنسي مانويل كاستورياديس) يرسم أساليب لإنشاء المعنى الذي يتخطّى حدود ديانات الوحي، ويصقل التفسير الدِّيني بطرقٍ فاعلة. بالنّسبة إلى أركون، يجب على كلّ نظرية دينية أن تأخذ في الاعتبار نطاق الخيال:

لم يستخدم الفكر اللاهوتي التقليدي مبدأ الخيال الاجتماعي والمفاهيم المتّصلة للأسطورة أو الرمز أو العلامة أو المجاز في المعاني الجديدة المذكورة سابقاً. لكنّه يعود دائماً إلى العقل باعتباره كلّي المعرفة الحقيقية، ومتميّزاً من المعرفة المبنية على المخيلة. وتشارك المنهجية التي وضعها واستخدمها اللاهوتيون الفقهاء مع التقليد الأرسطي الفرضية عينها عن العقلانية التي تؤسس المعرفة الحقيقة، وتستثني تشكيلات المخيلة. في الواقع يقوم تحليل الخطابات

---

(٢) انظر: Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, pp. 32-33.
التشديد من الكتاب الأصلي.

المنتجة في التفكير اللاهوتي والتفكير الفلسفي بالكشف عن استخدام متزامن للعقل والمخيلة. وغالباً ما استُخدمت المعتقدات باعتبارها «براهين» لـ «إثبات» مقولات معرفية. وفي هذه المرحلة من التفكير يتمّ فهم المجاز واستخدامه كأداة بلاغية لإضافة انفعال جمالي للمحتوى الحقيقي للكلمات: لم يتمّ إدراكه من خلال قوّته المبدعة باعتباره ابتكاراً دلالياً أو من خلال قوّته في تغيير الموضوع إلى منظّمة مجازية كونية تتطلّب مشاركة شاملة لمخيلة متماسكة(٣).

ويستمر التركيز على المنطق هذا في الثقافة الغربية المعاصرة في ما يسمّيه أركون «العقل العلمي التكنولوجي»(٤). ويضيف أن انتقاد ما بعد الحداثة بقي أوروبي التوجّه. وما نحتاج إليه هو تطوير معرفة نقدية تدمج النظامين الجديدين اللذين يسمحان باستكشاف الخيال وخبرات المؤمنين بالدِّين. ويقرّ بأن العمل هذا مطابق لعمل علماء الدِّين في العصر الكلاسيكي، مثل الغزالي في **إحياء علوم الدِّين** والشافعي في **رسالة**(٥)، وهو واثق في الوقت عينه من أن النسخة الحديثة ستكون مختلفة عن النسخة القديمة بسبب الانقطاع المعرفي بين هذين العهدين. وكانت بعض مسلّمات المفكّرين المفاهيمية (conceptual) والماورائية (metaphysical) في العصور القديمة متشابهة حتّى عندما تختلف مواقفهم؛ هذه المسلّمات لم تعُد مقبولة اليوم. ويضرب على ذلك مثلين هما الرائدان المتناقضان في العصر الكلاسيكي الغزالي وابن رشد؛ فعلى الرّغم من اختلافاتهما الدِّينية والفلسفية، فإنهما مزجا بين التفكير القانوني والتفكير الفلسفي، ومزجا كذلك بين المعتقدات الدِّينية والقواعد القانونية من جهة، والمنهجية الفلسفية من جهة أخرى، وغضّا النّظر عن التاريخانية (historicity).

والعلوم التي ينوي أركون التحدّث عنها في مشروعه النقدي الحديث هي السيميائية الحديثة والألسنية (التي يجب أن تكون مختلفة عمّا كانت عليه في العصر الكلاسيكي) وعلم الأنثروبولوجيا. ومن خلال دراسة إسلامية نقدية مبنية على هذه العلوم، يصبح اكتشاف تاريخية الوحي ممكناً. ويعني بعبارة «تاريخية الوحي» أشكال الوحي الإلهي الدنيوية المتجذّرة في التاريخ والثقافة واللغة.

---

(٣) انظر: Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, p. 17.
التشديد من الكتاب الأصلي.

(٤) انظر: Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, p. 25.

(٥) انظر: Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, pp. 3-4.

وبالتالي، يصبح الإقرار بهذا التّجذّر وفهمه، من دون تقليص الطابع المطلق للرسالة الإلهية، ضرورياً لأية دراسة وحْي صحيحة. وتستحق الآليات التي تحوّل الطابع الدنيوي الخصوصي والمادي والنّسبي إلى المطلق والأبدي والمافوق الدنيوي (transcendental) أن تُعطى اهتماماً خاصاً. تنفي هذه المقاربة وجود وقت «مثالي» (perfect) كُشفت فيه الحقيقة كلّها وتُمّمت، وهو وقت تدعو الحركات الإصلاحية والإحيائية كلّها إلى العودة إليه. ويقول أركون إن هذه الدعوة إلى وقت مثالي في الماضي تسيء فهم تاريخية الوحي وتاريخية تلقّي الرسالة الإلهية. إلا أن هذه الأخيرة تبقى بالنسبة إلى أركون موضوع بحث في مقاربة مقارنة عبر العلوم (interdisciplinary) وعبر الأديان (cross-religious) وعبر الثقافات (cross-cultural):

تتعرّض كلّ التركيبات السيميائية (semiotic) التي ينتجها الإنسان في ظهوره الاجتماعي والثقافي، للتغيير التاريخي الذي أدعوه التاريخية. وفي هذا السياق، يتعرّض القرآن للتاريخية باعتبارها تعبيراً سيميائياً للاستخدامات الاجتماعية والثقافية. ونقصد بهذا الأمر أنّه لا يوجد طريق للوصول إلى الأمور المطلقة خارج العالم العجيب لوجودنا الأرضي والتاريخي. وتجدر الإشارة إلى أن التعابير المتنوّعة المعطاة لعلم الوجود، وأوّلها الحقيقة والتفوّق بالعقل اللاهوتي والغيبي، تجاهلت التاريخية باعتبارها بُعداً من أبعاد الحقيقة. لكن تمّ استخدام الأدوات والمبادئ والتعريفات والمسلّمات المتغيرة لتشكيل الحقية(٦).

ويُعتبر كلّ من الطابع غير المخلوق للقرآن الكريم ونصّه النهائي مثالاً على معتقدات أنتجها بعض أنظمة الحقيقة المرتبطة بنظام سلطة محدَّد:

يتمّ تقديم الإسلام وتطبيقه باعتباره نظاماً محدّداً للمعتقدات (beliefs) ولغير المعتقدات (non beliefs)، التي لا يمكن إخضاعها لأي تحقيق نقدي. وبالتالي يُقسم مجال التفكير إلى قسمين: غير قابل للتفكير فيه وقابل للتفكير فيه. ويُعتبر المفهومان تاريخيين لا فلسفيين في المركز الأول. ويتغير المجال الخاص بكلّ منهما بفعل التاريخ، ويتغير من مجموعة اجتماعية إلى أخرى. وقبل أن تقوم الشافعية بوضع منهج لمفهوم السنّة، ويستخدمه الأصوليون، كان كثير من جوانب التفكير الإسلامي قابلاً للتفكير فيه، لكنّه أصبح غير قابل للتفكير فيه

(٦) المصدر نفسه، ص ٩ (التشديد من الكتاب الأصلي).

بعد انتصار نظرية الشافعية، إلى جانب إعداد «مجموعات» صحيحة، كما ذكرنا سابقاً. وبالمثل أصبحت المشاكل المتعلّقة بالعملية التاريخية لجمع القرآن في مصحف رسمي غير قابلة للتفكير فيها أكثر فأكثر، في ظلّ الضغط الرسمي للخلافة بسبب استخدام القرآن منذ بداية الدولة الإسلامية في إعطاء شرعية للسلطة السياسية وتوحيد الأمّة(٧).

وبالتالي، يؤدي كلّ من الأنظمة المعرفية وأنظمة السلطة دوراً أساسياً في رسم حدود مجال الفكر (logosphere)، وهو أفق معطيات مشكّلة من اللغة والثقافة. تقدّم هذه الأنظمة التفضيلات (preferences) على أنها حقائق ضرورية، وتستعمل السلطة لفرض حدود أيديولوجية على نشاط الفكر، منتجة بالتالي نطاقاً غير مُفكّر فيه. ومهمّة النقد هي تحويل ما هو غير قابل للتفكير فيه إلى ما هو قابل للتفكير فيه:

عندما يتوسع مجال غير القابل للتفكير فيه، ويُحافَظ عليه لقرون في تراث فكري معيّن تتقلّص الآفاق الفكرية للعقل، وتضيق مهامّه النقدية وتضعف، وذلك لأن دائرة الأمور غير القابلة للتفكير فيها تصبح محدَّدة أكثر، ولا يبقى إلا متّسع صغير للأمور القابلة للتفكير فيها. وتشكّل الأمور المتراكمة التي لا يُفكَّر فيها مسائل غير قابلة للتفكير فيها في نظام معيّن من الفكر (logosphere). ونعني بعالم فكر المساحة العقلية اللغوية التي يتشاركها كلّ الذين يستخدمون اللغة عينها، ويعبّرون بها عن أفكارهم وتصوراتهم وذاكرتهم الشاملة ومعرفتهم، وفقاً للمبادئ والقيم الأساسية التي يريدونها نظرة شاملة إلى العالم. وأستخدم هذا المفهوم لتقديم البعد المهمّ للقيود اللغوية لكلّ لغة حول نشاطات الفكر(٨).

أمّا مهمّة نقد العقل الإسلامي، فهي بلورة معرفة نقدية جديدة(٩) تأخذ في عين الاعتبار تاريخ الوحي وتاريخ التقاليد الدِّينية، التي تفسح مجالاً أمام الأسطورة والخيال، وتعطي أهمية للّغة وأنظمة المعنى، وتشمل ما هو غير أرثوذكسي وشفهي وأقلوي، وترفض التركيز المنطقي (logocentrism) والتركيز الأوروبي (Eurocentrism). وقد كانت هذه المهمّة عنوان كتاب لأركون نُشر

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣، وتعود كلمة «مصحف» إلى النص المترجم للقرآن الكريم.

(٨) انظر: Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, p. 12.

(٩) يدعوها أيضاً «العقل الناشئ» (Emergent Reason)، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢.

في العام ١٩٨٤، عام نشر محمد الجابري المجلّد الأول من **نقد العقل العربي**[١٠]. وفيما يهدف أركون إلى إعادة إحياء الطابع الخيالي (imaginary) والنبوي (prophetic) من أجل فهم خلّاق للوحي، يهدف الجابري إلى إرجاع صدارة التحليل البرهاني من أجل إعادة إحياء ما يؤمن بأنه المنحى العقلاني في التراث الإسلامي. ونظراً إلى التجاوزات (abuse) المجازية والديماغوجية والعاطفية والتبريرية للمعتقدات في النقاشات العامة في الوطن العربي، لاسيما في المسائل المتعلّقة بالدِّين والتراث والهوية، يمكن فهم إصرار عدد كبير من المفكّرين النقديين المحليين على التمسك بالعقلانية والتفكير البرهاني. من جهة، غالباً ما يؤدّي هذا الإصرار إلى تقييم حصري لهذا النوع من التحليل وتهميش لكلّ أشكال التفكير والخبرات. ومن جهة أخرى، أدّى هذا التفضيل في رأي البعض إلى نظرة سلبية للتصوّف كعامل مشجّع للاعقلانية، وبالتالي إلى التخلّف العربي في الفنون والعلوم، والاشتباه بالأبعاد النّبوية والدِّينية للإسلام. أتى هذا الاشتباه على حساب التجربة المعيشة للإيمان. ويبقى أركون ناقداً يحاول إعادة تجسيد هذه الأبعاد في علم كلامه الجديد، ويبقى في كلّ الأحوال، ومقارنة بالجابري، أكثر تمسكاً بنظرته التاريخية للتراث، ولا يُظهر أي ميولٍ نحو مفهوم «عقل» جوهري (essentialist) قيد الدّرس. بالإضافة إلى ذلك، يظنّ أركون أن نقد الاستشراق لا يولّد بحدّ ذاته معرفة نقدية، وهو نقد كان في العام ١٩٦٤ قد ساهم فيه عبر تحليل عميق لمقولات غوستاف فون غرونباوم[١١]. وفي هجوم مهذّب وصارم في آن، ينتقد أركون أحكام فون غرونباوم الجوهرية (essentialist)، ويأخذ منه مقطعاً يتعلّق بموضوع دراستنا،

---

(١٠) انظر: Mohammed Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984).

(١١) انظر: Gustav E. Von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (Berkeley, CA: University of California Press, 1962).

وتُدعى مقالة أركون النقدية «الإسلام الحديث مرئياً من قبل البروفيسور غوستاف فون غرونباوم»، انظر: Mohammed Arkoun, «L'Islam moderne vu par le Professeur G. E. Von Grunebaum,» *Arabica*, vol. 11 (1964), pp. 113-126.

كانت كتابات فون غرونباوم موضوع أكثر من تحليل نقدي. انظر مثلاً: عبد الله العروي، «العرب والإنثروبولوجيا الثقافية: ملاحظات حول طريقة غوستاف فون غرونباوم،» في: عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨)، وقد ترجمه الكاتب ديارمد كامل، في: Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, translated by Diarmid Cammell, UCLA Latin American Studies Series (Berkeley, CA: University of California Press, 1977), pp. 44-80.

في ما يخصّ مسألة التفكير والنقد في الفكر العربي الحديث:

من المهم أن نلاحظ أن الحضارة الإسلامية تُعتبر كياناً ثقافياً لا يشارك طموحاتنا الأولية، ولا يهتمّ بحماسة بعملية فهم الذات التحليلية، وأقلّ اهتماماً بالدراسة الهيكلية للثقافات الأخرى، أكان ذلك لنهاية بحدّ ذاتها أم طريقاً نحو فهم أوضح لطابعه وتاريخه. وفي حال اعتُبرت هذه الملاحظة صالحة فقط للإسلام المعاصر، قد يميل المرء إلى أن يربطها بوضع الإسلام المتأزّم جداً الذي لا يسمح بالنظر إلى أبعد من حدوده إلا إذا أُجبر على ذلك. لكن بما أنّها صالحة أيضاً للماضي، قد يسعى المرء إلى ربطها بعداء الإنسانية (antihumanism) **الأساسية في هذه الحضارة، أي الرفض القاطع لقبول الإنسان بأي شكل، باعتباره حكماً أو مقياساً للأشياء، والميل إلى الاكتفاء بالحقيقة باعتبارها وصفاً للهيكليات العقلية، أو بمعنى آخر الاكتفاء بالحقيقة النفسية** (psychological truth)[١٢].

يعي أركون، كما يُظهر في مراجعته المهمّة، مدى صعوبة طرح هذه المواضيع في ظلّ حالة نضالٍ داخلية أو خارجية. وقد أنهى محاضرته في جامعة جورجتاون قائلاً: «تعلّمت من خلال حرب التحرير المغربية كيف أن كلّ الحركات الثورية بحاجة إلى دعم بنضالٍ من أجل المعنى، واكتشفت كيف يغيّر المعنى من خلال القوى التي تُكرَّس لانتزاع السلطة. فالنزاع بين السلطة والمعنى كان، ولا يزال وسيبقى، الشرط الثابت الذي يسعى الإنسان من خلاله إلى أن يصبح كائناً مفكّراً»[١٣]. وقد دفع نظيره المصري نصر حامد أبو زيد، الذي سأتحدّث عن أعماله في الفقرة التالية، ثمناً باهظاً نتيجة فضحه الرابط بين مصالح السلطة والتّفضيلات التّفسيرية (hermeneutic preferences).

يسلّط أركون في نظرته الشاملة إلى الفكر العربي، في مؤلَّفه **الفكر العربي**، المنشور في باريس عام ١٩٧٥[١٤]، الضوء على صعوبة مسألة إيجاد هيكليات تمكينية للمعنى، في ظلّ التجاذب بين التفكير النقدي والنضال الأيديولوجي. وبالنسبة إليه، بعد حركات النهضة الفكرية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن

---

(١٢) انظر: Von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, p. 40, and Arkoun, «L'Islam moderne vu par le Professeur G. E. Von Grunebaum,» p. 114.

(١٣) انظر: Arkoun: *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, p. 24.

(١٤) انظر: Mohammed Arkoun, *La Pensée arabe*, que sais-je? (Paris: Presses Universitaires de France, 1975).

صدرت الطبعة الخامسة عام ١٩٩٥. وقد تُرجم إلى العربية والإنكليزية والإسبانية والسويدية والإيطالية.

العشرين، عُرفت حقبة ما بعد ١٩٥٠ بفترة الثورة، تحت تأثير الثورة المغربية ضد الاستعمار، وثورة الضباط الأحرار المصريين، والثورة الفلسطينية بقيادة منظمة التحرير الفلسطينية. استند الحكم الإرادوي (voluntaristic) عبر الحزب الواحد، الذي ميز فترة بعد الاستعمار من غيرها، إلى نضالات أيديولوجية، وكرّس دولاً تسلّطية. وقد حشد النضال ضد التدخّل الإمبريالي الغربي الأفكار الاشتراكية، وبعدها الأيديولوجيات الإسلامية للمقاومة. وأدّت الأزمات التنموية الاجتماعية والاقتصادية إلى الاحتجاج على الأيديولوجيات. ويقول أركون إن ما من عامل أو أيديولوجيا في هذه الاتجاهات يفضّل تطوير عمل نقدي جدّي لتخطّي العوائق الواضحة للتقاليد الفكرية السائدة، وللقيام بتحليل نقدي للإنسانية (humanism) الغربية الرسمية التي رافقت الإمبريالية؛ فالقمع والرقابة الذاتية والضغوطات للتماثل مع أنظمة الدولة والمجموعات الثورية حطّمت تطور الفكر النقدي شر تحطيم. وبقي ما لم يُفكّر فيه وغير القابل للتفكير فيه كما هما، وتطورا، لاسيما في ما يتعلّق بالدِّين والجنس والنساء. وتحوّلت المؤسسات الدِّينية الموضوعة تحت سلطة الدولة إلى مؤسسات خيرية، وأوقفت عملها الابتكاري. ولم تعُد الحركات الدِّينية مهتمّة بالمسائل الدِّينية والروحية التي تشكّل، في نظر أركون، حركات تحرّر واحتجاج قائمة على أيديولوجيات دينية. ويضيف أن الهجومات السلبية على هذه الحركات، مثل هجوم صادق جلال العظم في السبعينيات من القرن العشرين، لا تقدّم أية مساعدة إلى هذه الحركات.

وغالباً ما يشتكي أركون في كتاباته من عدم فهم أفكاره جيداً، لأن المثقفين العرب غير مطّلعين عليها، ربما لأنّه يكتب باللغة الفرنسية ويقيم في باريس ـ علماً بأنه كان يكتب باللغة العربية منذ أواخر السبعينيات من القرن العشرين ـ أو لأنهم يعتبرون كتاباته غير ملائمة للإسلام، أو حتّى مجدّفة به. في مقدّمة كتابه **غير المفكّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر**، يكتب ما يلي:

عندما أحاول أن أشرح الضرورة المنهجية لتعليق كلّ تدخّلات علم الكلام بالتحليل اللغوي للخطاب القرآني وليس تجاهلها بشكل كامل، يسأل المسلمون، أي المؤمنون العاديون و«المفكّرون» المثقّفون، مباشرةً «كيف يمكنكم أن تقوموا بتحليل لغوي لكلمة إلهية قيلت باللغة العربية، التي اصطفيت بحدّ ذاتها لغةً إلهية؟»، أو «ما تعتبرونه نصّاً هو في الحقيقة جزءٌ لا يتجزّأ من القرآن غير المخلوق الذي جُمع في المصحف». لا تقوم هذه الأسئلة بإظهار الاستحالة الفكرية لوضع حكم منهجي بسيط جداً فحسب، بل توقف أيضاً الاستخدام المطروح من خلال

ما يسمّى اعتراضات في علم الكلام ساذجة تنم عن جهل تام بالنقاشات النظرية الغنية الناشئة عن علم كلام كلاسيكي بشأن مسألة الخطاب المخلوق لله. وهذا ما أدعوه بوضوح غير القابل للتفكير فيه وغير المفكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر[١٥].

في الواقع، ذلك هو نوع ردود الفعل الذي لقيته أفكاره عندما قدّمها في مؤتمر القاهرة عام ١٩٨٤ (وهو ما تمّت مناقشته في الفصل الثالث). وقد لقي أبو زيد ردود الفعل نفسها على عمله الذي يشبه إلى حدٍّ كبير عمل أركون[١٦]. وفيما لم تحظَ أفكار هذا الأخير على الساحة العربية باهتمام واسع، أثار أبو زيد غضب أعدائه في مصر بسبب انتشار أفكاره غير التقليدية، فأُجبِر على الهروب من بلده واللجوء إلى هولندا. ويبدو أن المفكّرَين طورا أفكارهما مستقلّين واحدهما عن الآخر. وبدءا مؤخّراً يتقابلان في الاجتماعات والكتابات. وفي نيسان/ أبريل ٢٠٠٤، التقيا عدداً من المثقّفين العرب القادمين من دول أخرى في مؤتمر لتدشين مؤسسة عربية معنية بالتحديث على مستوى الفكر[١٧]. وتم تأسيس المؤسسة قانوناً في جنيف عام ٢٠٠٢، على يد رجل الأعمال الليبي محمد عبد المطّلب الهوني، بهدف دعم الترجمات والدراسات والمنشورات في ميادين مختلفة من العلوم الإنسانية والإنسانيات ووسائل الإعلام والتعليم في الوطن العربي. وكان هدفه الأساسي إعادة إحياء مشروع النهضة من خلال توفير الدعم المادي والمؤسساتي لإطلاق نقاشات فكرية حرّة ونيّرة قد تساهم في التفكير العربي الذاتي النقدي. وتضمّن حفل الافتتاح مؤتمراً صحافياً، ومؤتمراً آخر تحت عنوان «الحداثة والحداثة العربية» ضمّ عدداً من المفكّرين العرب اللامعين، مثل صادق جلال العظم وعزيز العظمة وكمال عبد اللطيف وفهمي جدعان ورجاء بن سلامة. وفي العام ٢٠٠٥، تم في بيروت نشر وقائع المؤتمر، وبيان يشمل أهداف المؤسسة، ولائحة بأسماء الأعضاء المؤسسين[١٨]. ولكن ما لبثت المؤسسة أن أوقفت نشاطها. وأعلن رئيس مجلس إدارتها نصر حامد أبو زيد وأمين سرّها جورج

---

(١٥) انظر: Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, p. 34.
التشديد من الكتاب الأصلي.

(١٦) على سبيل المثال انظر: نصر حامد أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير: ضدّ الجهل والزيف والخرافة** (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٥)، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٠.

(١٧) وهي ما عُرفت بـ «المؤسسة العربية للتحديث الفكري».

(١٨) انظر: **الحداثة والحداثة العربية: مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري: مهدى إلى إدوارد سعيد** (دمشق: بترا للطباعة والنشر والتوزيع؛ المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ٢٠٠٥).

طرابيشي أن المجلس حُلّ بسبب نقص في الأموال: فعلى الرّغم من أنها سُجلت في جنيف واعتُبرت بالتالي مؤسسة أوروبية، فإنها لم تستطع الاستفادة من الأموال الأوروبية لأنّ نطاق عملها خرج من الحدود الأوروبية. وقيل إن المساهمين العرب اشتبهوا في أهدافها التحديثية والنّقدية والعلمانية؛ وكان كلّ ما قدّمته في خلال الأشهر الثلاثين سبع دراسات وثماني ترجمات.

ثانياً: تاريخية الوحي والنّضال من أجل الفكر في عصر التكفير: نصر حامد أبو زيد

في العام ١٩٩٣، اتُّهم نصر حامد أبو زيد بالكفر، ومُنعت عنه الترقية في جامعة القاهرة. وطلبت المحكمة الدِّينية منه أن يطلّق زوجته ابتهال يونس، وهي أستاذة مساعِدة في الحضارة الفرنسية تعلّم في الجامعة نفسها، بحجّة أن من غير الجائز أن يكون زوجاً لامرأة مسلمة وهو كافر. وحاول تحدّي الحكم من خلال المحاكم المدنية المصرية، لكن المحاكم الدِّينية أكدت الحكم في العام ١٩٩٤ وفُسخ زواجه. وتحت ضغوط التّهديد بالقتل، غادر وزوجته مصر في العام ١٩٩٥، وتوجّه إلى هولندا حيث قُدّم له مقعد الدّراسات الإسلامية في لَيْدن. وكان يجب أخذ التهديدات بالقتل على محمل الجدّ لأنه سبق لإسلاميين في العام ١٩٩٢ أن اغتالوا في وضح النّهار المفكر العلماني فرج فودة في القاهرة، ولم يُقدّموا إلى المحاكمة قط.

درس أبو زيد الأدب العربي في جامعة القاهرة، وأصبح أستاذاً معاوناً في قسم اللغة العربية في العام ١٩٧٢. وضغط عليه القسم والجامعة لإنجاز دراساته العليا في حقل الدراسات الإسلامية لكي يشغل مقعد الدراسات الإسلامية، الخالي منذ العام ١٩٥٤. تردّد أبو زيد في البداية في الاستماع إلى توصيات القسم، لأنّه كان يعرف سبب خلو المقعد وما حلّ بالطالب السابق الذي دخل هذا المجال. في الواقع، كان محمد أحمد خلف الله قد قدّم منذ أكثر من عقدين أطروحةً تحمل عنوان «الفن القصصي في القرآن الكريم» تحت إشراف أمين الخولي، المسؤول عن الدراسات الإسلامية في ذلك الوقت. وكرّس أطروحته لدراسة القرآن الكريم بمنهجية أدبية نقدية[١٩]. لكن الأطروحة رُفضت، ونُقل

(١٩) نُشرت الأطروحة بعد وقت قصير، انظر: محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن الكريم** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨).

خلف الله إلى منصب غير تعليمي في وزارة التعليم، ومُنع الخولي من التعليم أو من رعاية الدراسات الإسلامية، وأُجبرته حكومة الضباط الأحرار على التقاعد.

وافق أبو زيد في نهاية المطاف على الدخول في مجال الدراسات الإسلامية، وكتب رسالة الماجستير حول مختلف أساليب التفسير المطبّقة تاريخياً على القرآن الكريم. وكتب أطروحة الدّكتوراه حول تفسيرات القرآن من وجهة النظر الصوفية، وكُرّست لعمل الصوفي الأندلسي العظيم ابن عربي. وبعد إتمام هاتين الدراستين، نشر أبو زيد أبرز اكتشافات بحثه في «مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن» في القاهرة عام ١٩٩٠[٢٠]. ومن بين اكتشافاته، كتب عن تأثير العوامل الاجتماعية والسياسية في سياسات تفسير النصوص الدِّينية. وقد شهد بنفسه على هذا التأثير في زمنه، عندما قُدّم القرآن في الستينيات من القرن العشرين كداعم لتوجّهات اشتراكية معادية للصهيونية، وبعدها في السبعينيات كمناصرٍ للتحرّر والملْكية الخاصة. ومؤخّراً، فاقمت الجماعات الإسلامية المناضلةً بخطابها الدِّيني حدّة هذه الظاهرة، وهو ما دفع أبو زيد إلى كتابة **نقد الخطاب الدِّيني**، الذي نُشر في القاهرة عام ١٩٩٢[٢١]. في مقدّمة هذا الكتاب، استنكر أبو زيد نفاق نشاط بعض الإسلاميين وفسادهم، مثل شركات الاستثمار الإسلامية التي استغلّت ثقة الناس واختلست استثماراتهم. لكن حدث أن كان أحد أعضاء اللجنة المسؤولة عن دراسة ملف ترقيته في الجامعة يتعامل مع أحد هذه البنوك[٢٢]. ومن جديد، ألقت مجموعة العوامل الدِّينية والسياسية

---

(٢٠) انظر: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٩٠).

(٢١) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدِّيني** (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٢). وصدرت ط ٢ عام ١٩٩٤.

(٢٢) للحصول على عرض شامل ووافر المعلومات عن قضيته، انظر: «The Case of Abu Zaid,» *Index on Censorship*, vol. 25, no. 4 (1996), pp. 30-39.

إضافة إلى ما كتبه كلّ من الناقدين إليوت كولا وأيمن بكر، في: Elliot Colla and Ayman Bakr, «Silencing Is at the Heart of My Case: Nasr Abu Zayd Interview,» in: *Political Islam: Essays from Middle East Report*, edited by Joel Beinin and Joe Stork (Berkeley, CA: University of California Press, 1996), pp. 327-334.

وانظر أيضاً مقالين عن قضيته وعمله في: George N. Sfeir, «Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd,» *Middle East Journal*, vol. 52, no. 3 (1998), pp. 402-414; Charles Hirschkind, «Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd,» *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 12, no. 4 (1995), pp. 464-477.

ولقراءة ترجمات ذاتية وفكرية كتبها صاحبها، انظر: Esther R. Nelson, *Voice of an Exile: Reflections on Islam* (Westport, Conn: Praeger, 2004). =

والاقتصادية ثقلها على وظيفته الأكاديمية ونقاشه الفكري. ووصف أبو زيد في هذا الكتاب «آليات الخطاب الإسلامي ومسلّماته» الخمس[٢٣]:

١ ـ الخلط بين الدِّين والفكر الدِّيني، الذي يعني النص الدِّيني والتقاليد الدِّينية والتفسيرية والقانونية المتعلّقة به. ويقول إن الإسلاميين يتحدّثون باسم الله ويدّعون أنهم يعرفون نياته وإرادته. ويقولون إنهم الوحيدون الذين يعرفون هذه الحقيقة مثل العلماء ورجال الدِّين. ويعتزّون بعدم وجود مؤسسة دينية في الإسلام، ويصرّحون بأن العلمانية خطر وشيك. ومن خلال هذه الادّعاءات، يمزجون بين قراءتهم الخاصة للنصوص الدِّينية وفهمهم لها والحقيقة المفترضة للنص نفسه. ويُرجعون التقليد الدِّيني الإسلامي إلى مجموعة غير تاريخية ومتآلفة من الحقائق المطلقة والمتجانسة، التي يجب أن تحكم حياة المسلمين بالتفصيل. ويعطون الدِّين وظيفة مطلقة لحكم الحياة على الرّغم من أنّه تمّ منذ بداية الإسلام التمييز بين مجالات تطبيق النصوص الدِّينية ومجالات العقل والخبرات الإنسانية. يذكّر أبو زيد هنا بأحاديث النّبي التي كثيراً ما نقلت أن أتباعه والناس بشكل عام هم أكثر اطّلاعاً منه على مسائل الدنيا، لكن الإسلاميين ينكرون هذا التمييز.

٢ ـ إرجاع كلّ الظواهر إلى سبب واحد ومبدأ فريد، ألا وهو الله الخالق، وذلك بطريقة تنفي العالم والإنسان. واستُعمل كذلك التراث كسلطة واحدة مستقلّة عن الجهود الإنسانية. وبالنسبة إلى أبو زيد، يؤدّي هذا النوع من التفكير إلى رؤية الأشياء من داخل حتمية شاملة تقدّم غطاءً أيديولوجياً ملائماً للاستبداد الاجتماعي والسياسي.

= ومن بين كتابات أبو زيد القليلة في اللغة الإنكليزية، انظر: Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, WRR Verkenningen (Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999).

وقد فوّض إلى المجلس العلمي لنظام الحكم في هولندا Netherland Scientific Council for Government Policy، إلقاء نظرة كاملة وشاملة على المحاضرة الأخيرة لأبو زيد التي تقدّم النقاط الأساسية في مشروعه المذكور في كتاب **إصلاح الفكر الإسلامي**. انظر: Hala Halim, «Of Hermeneutics and Reform,» *Al-Ahram Weekly* (15 November 2007), <http://weekly.ahram.org.eg/2007/871/cu4.htm>.

ويمكنكم إيجاد عمل آخر من أعمال أبو زيد في: Nasr Hamid Abu Zayd, «The Qur'anic Concept of Justice,» *Journal for Intercultural Philosophy (Polylog)*, vol. 3 (2001), <http://them.polylog.org/3/fan-en.htm>.

وأخيراً انظر: Nasr Hamid Abu Zayd, «The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an,» *Alif: Journal of Comparative Poetics*, vol. 23 (2003), pp. 8-47.

(٢٣) اقتبس من: أبو زيد، **نقد الخطاب الدِّيني**، ط ٢ (١٩٩٤).

٣ ـ الاستعمال الانتهازي للتراث الإسلامي والتراث الأوروبي. يعود الأول إلى عدد من مدارس الفكر المختارة بشكل انتقائي، نظراً إلى التفضيلات والحاجات المقدّمة والمفروضة على أنّها تقليد فعلي. ويكون الثاني إمّا مرفوضاً كلياً وإمّا مقبولاً جزئياً، لاسيما في إنجازاته العلمية التي يراها الإسلاميون ثمرة الإبداع الإسلامي المنقولة إلى أوروبا في العصور الوسطى وفي النهضة الأوروبية. ويعتقد أبو زيد، كما سعد الله ونّوس ومهدي عامل وغيرهما، أن هذا التفريق بين العلوم والتكنولوجيا الأوروبية من جهة والقيم التحرّرية الأوروبية من جهة أخرى يعزّز حالة التّبعية والضعف التي يتمنّى الإسلاميون تخطّيها.

٤ ـ فرض ثقافة يقين تبدأ من اليقين بالإيمان، وتمتدّ إلى اليقين بمجالات الحياة كلّها.

٥ ـ أخيراً، تجاهل التاريخ من جهة، والإشادة من جهة أخرى بواقع الإسلام وبراغماتيته التي تميزه من غيره من الديانات، وتجعله أهمّ منها[٢٤].

بالنسبة إلى أبو زيد، لا تؤدّي هذه الأشكال المضلّلة من التحليل في الخطاب الإسلامي إلا إلى خلاصات خاطئة، لأن هذه النتائج والحجج أُطلقت باسم الله، لكن أي شخص يعترض عليها أو يتحدّاها، يُتّهم دائماً بالكفر والتجديف، ويُهدَّد بالعزل. ويتحوّل بالتالي النزاع وسوء التفاهم بين الناس إلى نزاع بين الناس والله، وتُعتبر آليات التفكير هذه أسلحة للإرهاب الفكري. ويضيف أبو زيد أن على الرّغم من أنّها تُستعمل أحياناً بنيّة حسنة للبحث عن أرض خصبة للنضال من أجل الكرامة والمعنى والعدالة، فإنها تُستعمل غالباً للتحكّم في الناس ولاستغلال السلطة الاجتماعية والسياسية.

بالإضافة إلى آليات الفكر هذه، يضع الخطاب الإسلامي افتراضين متقاربين: «الحاكمية» و«النّص». يقرّ مبدأ الحاكمية بأخذ كلمة الله في كتاب الله على أنها الحكم الوحيد في المسائل الإنسانية. وهو مبدأ الاتّكال على

---

(٢٤) لقراءة كتابات بعض المسلمين البارزين المترجمة إلى الإنكليزية، انظر مثلاً: Al Ghazzali, *Our Beginning in Wisdom*, translated by Ismail R. El-Faruqi (New York: Octagon Books, 1975), and Yusuf Al-Qaradawi, *Islamic Awakening between Rejection and Extremism* (Herndon, VA: American Trust Publication, and International Institute of Islamic Thought, 1991), and John J. Donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2006).

حكم الله، وبهذا المعنى هو تطبيق حكم الله على أنه الحكم الشرعي الوحيد على الناس. ويعود مبدأ الحاكمية إلى معركة صفّين عام ٦٥٧ بين المطالَبين بقيادة الإسلام بعد وفاة النّبي، وهما علي بن أبي طالب، المعيّن من قبل رفقائه على أنه الخليفة الشرعي الرّابع للنبي، ومعاوية، قريبه. وقد طلب هذا الأخير من قوّاته وسط المعركة رفع مصاحف على رؤوس سيوفهم كدعوة لجعل كلمة الله تحكم في النّزاع. اعتبر كثيرون، بمن فيهم مؤرّخون من العصر الكلاسيكي مثل الطبري، العمل هذا خدعةً من معاوية لفضّ النّزاع لمصلحته. وبالفعل، نجح معاوية، وقُتل علي بن أبي طالب ثم قُتل ولداه من بعده، فدبّ الانقسام الأول والأهمّ في المجتمع المسلم، وهو الانقسام بين السنّة والشيعة.

وبالنسبة إلى أبو زيد، تفترض العودة إلى كتاب الله أن محتواه واضح، وهو افتراض لا يمكن الدفاع عنه، نظراً إلى تعدّد المغالطات والنقاشات التي بدأت بعد فترة قصيرة من تجميع النصوص القرآنية وتسجيلات حديث النّبي وأعماله (الحديث). ويُعتبر الحديث مصدر الإلهام الأول لدى المسلمين لفهم القرآن وتطبيق وصاياه، ويُشار إليه أيضاً على أنه السنّة أو الطريق الصحيح. أدّت التعقيدات والنقاط الغامضة والتناقضات في هذه النصوص إلى مناقشات محتدمة ومجموعة من الأسس الهادفة إلى وضع معايير وأحكام لتسوية المسائل العالقة. ويعتقد أركون وأبو زيد وآخرون أن الطبقات الاجتماعية والسياسية الحاكمة فرضت شيئاً من الفهم «الصحيح» والتفسيرات «الصالحة» وحكم «المعتقد التقليدي الأرثوذكسي»؛ بعبارة أخرى، ثمّة دائماً سياسة للتفسير. وحتّى في داخل مدارس الفكر المؤسسة قديماً، استُعمل مفهوم «النّص» للعودة إلى المقاطع غير الغامضة من الكتاب الكريم. وبالنسبة إلى أبو زيد، يسيء الإسلاميون استعمال هذا المفهوم من خلال تطبيقه على النص بكامله. ويضيف أن من المهم التذكير بأن النقاش بين المقاطع المُحكمة التي يجب العودة إليها والمقاطع المتشابهة لم يُحلّ بعد. بالإضافة إلى ذلك، يُعتبر النقاش حول ضرورة القراءة المجازية أو الحرفية للنصوص القرآنية جزءاً لا يتجزّأ من التقليد الدِّيني الكلاسيكي والتفسيري في الإسلام.

ويدّعي أبو زيد أن من خلال الإقرار خطأً بفهم تام وكامل لمعنى النّص، يفسح مبدأ الحاكمية المجال أمام الإقرار بتسلّط النص المطلق، ويحوّل المسائل الاجتماعية والسياسية إلى مسائل نصّية. وإذا كانت الفكرة منع الناس من حكم

أنفسهم والسماح لكلمة الله بأن تحكم، فإن الأمر ينتهي بتبرير تسلّط النّص الذي يخصّ أناساً يدّعون أنّهم الناطقون الوحيدون باسمه. وقد انحرف مبدأ السيادة المطلقة للّه إلى خضوع الناس وعبوديتهم لمجموعة من الناس تحكم باسم الله. ويفرّق المبدأ هذا أيضاً بين الذين يعرفون مشيئة الله ويفهمون حكمتها والذين لا يدرون بها، وهكذا يُسلَب الناس سيادتهم؛ فالذين يجرؤون على المواجهة، يُتّهمون بالتّجديف والكفر. ويذكّر أبو زيد بأن الإخوان المسلمين استعملوا مفهوم الحاكمية في تاريخ مصر الحديث ضد الضباط الأحرار الذين قمعوهم بقوّة، وقمعوا غيرهم من المجموعات. وبعد وفاة عبد الناصر، أعطى السادات حكمه طابعاً إسلامياً بهدف تطبيق سياسات نيوليبرالية واجتماعية ـ اقتصادية غير شعبية، وفي نهاية المطاف عقد اتفاقاً مع إسرائيل[٢٥]. وكان في بداية عهده قد شجّع الإسلاميين على مقاتلة الناصريين والاشتراكيين والشيوعيين وترهيبهم. واستفاد الإسلاميون من هذه التدابير حتّى انقلبوا على سياسته الخارجية تجاه إسرائيل واغتالوه في العام ١٩٨١. في هذه العملية، غطّت الدولة النقص القائم في شرعيتها الشعبية والتحدّي الإسلامي حول مصداقية طابعها الإسلامي مع أسلمة الحياة العامة والخطاب عبر وسائل الإعلام[٢٦]. في الثمانينيات والتّسعينيات من القرن العشرين، تمّ وضع تمييز بين طابع الإسلام «المتطرّف» وطابع الإسلام «المعتدل». استُعمل الطابع الأول للدلالة على المجموعات المناضلة والمعارضة، واستُعمل الثاني لتمييز الدولة والمؤسسات الدِّينية الرسمية بقيادة الأزهر، الذي كان يخضع لسلطة الدولة. يرفض أبو زيد هذا التمييز بشدة، ويصرّ على القواسم المشتركة بين الفريقين من ناحية طرائق التفكير الأساسية، واصفاً الاختلافات بأنها اختلافات في الدرجات والتكتيك فقط. بالنسبة إليه، تنتمي خطاباتهم، سواء كانت «متطرّفة» أو «معتدلة»، إلى «الخطاب الدِّيني» نفسه الذي يتميز بالآليات والمسلّمات التي شُرحت سابقاً. فكلاهما يوظّف الأيديولوجيا الدِّينية لحرمان الشعوب والتحكّم

---

(٢٥) انظر مثلاً: Fadwa El Guindi, «Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement,» *Social Problems*, vol. 28, no. 4 (1981), pp. 465-485.

(٢٦) للحصول على وصف وافٍ للأسلمة في الحياة المصرية العامة من قبل مجموعات إسلامية متطرّفة من جهة، ومن قبل الدولة من جهة أخرى. انظر: Salwa Ismail: «Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt,» *International Journal for Middle Eastern Studies*, vol. 30 (1998), pp. 199-225, and *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State, and Islamism* (London: I. B. Tauris, 2003).

في السلطة، وكلاهما يشوّه المفاهيم الدِّينية التقليدية لخدمة مصالحهم.

ويُعتبر مفهوم النّص أساسياً في مفهوم الحاكمية الذي يفهمه الإسلاميون بأنه بيان إرادة الله وحكمه، وبالتالي هو محور مفهوم رفض أبو زيد لخطاب ديني كهذا وفي موقفه ضد التغيير الأيديولوجي في النصوص الدِّينية. في مفهوم النّص، يقول إن الإسلام يُعدّ حضارة نص ولكنه مبني على حوار مستمرّ مع النّص. وكل محاولة لفصل النّص وقراءاته عن خلفيته الاجتماعية والتاريخية والثقافية تشوّه طبيعة النّص الدِّينية كرسالة من الله إلى الناس. فمصدر النّص الإلهي لا يحول دون القيام بقراءة ثقافية له، بل من خلال المكوّنات الثقافية والتاريخية والإنسانية ـ التي يجب أن تكون نسبية (relative) وطارئة (contingent) ومحدّدة (specific) ـ يتمّ إيصال هذه الرسالة وتلقّيها بين الناس. وتسمح هذه العناصر للنّص بأن يتناول الانشغالات الإنسانية على مرّ التاريخ؛ فمن دونها، يصبح النّص الكريم عاملاً تجريدياً غيبياً، أو مناجاة إلهية للنفس (soliloquy)، ويفشل هدف الوحي كلّياً وهو إيصال رسالة من مُرسِل إلى مُرسَل إليه. ففي عقل النّبي، تتّخذ الرسالة الميزات الإنسانية اللغوية المفهومة في سياقها الثقافي الواسع. يلفت أبو زيد النّظر هنا إلى تمييز فرديناند دو سوسور بين اللغة (langue) والكلمة (parole)؛ فاللّغة تُعرّف بنظام إشارة، والكلمة تُعرّف بالاستعمال الحي لهذا النظام بين الناس بصلات ودلالات نفسية ومعنوية؛ فمن دون الصياغة والقراءة الإنسانية، يصبح النّص الدِّيني صنماً (fetish). ويسمح غياب البُعد الإنساني عن ظاهرة الوحي للمجموعات المسيطرة بأن تخفي البُعد هذا، وتتقدّم على أنها الناطقة المطلقة باسم الله. ويحدّد أبو زيد في **نقد الخطاب الدِّيني** أن النصوص الدِّينية أو غير الدِّينية تحكمها قواعد غير متغيرة: «إن النصوص، دينية كانت أم بشرية، محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهي للنصوص الدِّينية لا يُخرجها عن هذه القوانين لأنها «تأنسنت» منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في «المنطوق» متحرّكة متغيرة في «المفهوم». وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف». بالإضافة إلى ذلك، «إن القرآن ـ محور حديثنا حتّى الآن ـ نصّ ديني ثابت من حيث منطوقه لكنه من حيث يتعرّض له العقل الإنساني ويُصبح «مفهوماً» يفقد صفة الثبات. إنه يتحرّك وتتعدّد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنساني فهو نسبي متغيّر، والقرآن نصّ مقدّس

من ناحية منطوقه لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنساني «يتأنسن»[٢٧].

ويقول أبو زيد إن الناس يخطئون عندما يعتقدون أن سياق النصوص يؤدّي إلى اختزالها بهذا السياق. بعبارة أخرى، هم يمزجون بين «التّاريخية» و«الزّمنية». في هذا الإطار، يطرح مفهوم القيم الشاهدة (witness values) التي تنتمي إلى سياق محدّد وتنقل معاني تتخطّى حدود السياق. فوحدها تاريخية النّص القرآني وفهمه في سياقه يسمحان للنّص بأن يبعث رسائل إلى الناس ويجدّد المعاني لهم بعيداً عن تلاعب مجموعات الضغط. بالإضافة إلى ذلك، يصرّ على أن التاريخية التي يقترحها مختلفة عن العلوم القرآنية التقليدية كأسباب النزول والنسخ: ينتمي الأول إلى النظام القرآني الكلّي الذي يعالج السياق الذي يتضمّن آيات الوحي بهدف جذب معناها، علماً بأن وحي القرآن الكريم يمتد على فترة عشرين سنة، ويتعلّق الثاني بالظروف التي يلغي فيها النّبي بعض الآيات بعد الوحي بها، وهي آيات تتعلّق بعمل الشيطان السيئ.

يريد أبو زيد معالجة القرآن الكريم على أنه منتج ثقافي ولغوي. وهو بالطبع ليس أول من رغب في القيام بذلك؛ فأمين الخولي وأحمد خلف الله وطه حسين بلوروا قبله مقاربات مشابهة، وأدانتهم المؤسسات الدِّينية. بالنسبة إلى أبو زيد، يشكّل إلغاء هذه المقاربة من الكتاب الكريم أحد الأسباب الأساسية لفشل النهضة. ويفسر هذا الفشل عادةً بضعف الطبقة الوسطى وضعف الاستقلالية الاجتماعية والاقتصادية والتّبعية السياسية، لكن بالنسبة إليه، يعود هذا الفشل إلى عدم كسر مناصري التنوير للآفاق المعرفية التقليدية للدراسات الدِّينية المتروكة ضمن حدود التقليديين، متمنّعين عن مقاربة النصوص الدِّينية لغوياً وثقافياً وتاريخياً. وقد حالت النظرة غير التاريخية إلى النصوص الدِّينية والتراث الدِّيني برمّته دون تشكيل مفكّري النهضة لحركة تنوير حقيقية. وتخلّى محمد عبده نفسه، وهو المصلح الأهمّ في النهضة، عن مقاربته التاريخية بسبب ضغط المحافظين. ويقوم الاعتراض على المقاربة التاريخية ـ سواء في حالة عبده أو حسين أو خلف الله أو الخولي ـ على فكرة أن نص الله الكريم لا يمكن أن يُعتبر نصّاً ثقافياً وتاريخياً. ويقول مع ذلك إن الشخصيات المهمّة في المدرسة التفسيرية في العصر الكلاسيكي، أمثال الجرجاني والزمخشري، هي

---

(٢٧) انظر: أبو زيد، **نقد الخطاب الدِّيني**، ص ١١٩ و١٢٦ (ترجمة الاقتباسات من عندي).

التي أظهرت روائع القرآن الكريم عبر الدراسة النقدية واللغوية للنص الكريم. والذين يعارضون هذه المقاربة يسيئون فهم طبيعة الوحي كتواصل مع الناس بلغة إنسانية وفي سياق تاريخي.

يتمثّل السؤال إذاً في الآتي: ما هو وضع الكتاب المقدّس؟ كان هذا السؤال المعروف جيداً محور جدل ديني في القرنين التاسع والعاشر، وتضمّن النظريات اللغوية والتفسيرية والتعارض القائم بين المعتزلة وأهل الحديث المحافظين. تعتقد الفئة الأولى أن كلمة الله هي فعلٌ وليست سمة نُسبت إليه، وأنها بصفتها فعلاً، تحمل مميزات مشتركة بين الله والعالم. ويعتبرون بالتالي أن القرآن خُلِقَ لأن الأزلية هي من سمات الله لا من سمات أفعاله. وتعتقد الفئة الثانية أن القرآن ولغته العربية من سمات الله غير المخلوقة والأبدية. ورُبط هذا التناقض الدِّيني، كما في معظم الحالات، بالنضال السياسي بين مناصري مدرستَي الفكر. في البداية، كانت نظرة المعتزلة مدعومة من الخليفة المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣). بعده، حلّ الخليفة المتوكّل (٨٤٧ ـ ٨٦١) النّزاعَ من خلال فرض النظرة المحافظة القائلة إن للقرآن طابعين: إلهي لأنه غير مخلوق، ودنيوي لأنه يقلّد الطابع الأول. بالتالي، من خلال الأمر السياسي، تحوّلت هذه النظرة إلى عقيدة. وعلى الرّغم من أن أبو زيد يرى أهمية تذكّر تاريخ الجدل هذا، فإنه يعتبر أن الحاجة ليست بالعودة إلى نظرة المعتزلة إنّما بتطويرها عبر العلوم النّصية الحديثة التي تسلّط الضوء على ما لم يُقَل والمعاني الضمنية في النّصوص. ومن دون هذا الفصل المعرفي الجديد، سيبقى الخطاب الدِّيني مقتصراً على مراجعة الإرث المتجمّد، وعاجزاً عن إنشاء فكرٍ حي قادر على التّحويل والتّكييف، وسيؤدي إلى مشروع غير ناجح بأسلمة العصر الحالي بدلاً من تحديث الإسلام. ويعتبر أبو زيد أن هذا المشروع لا يتطلّب ابتكاراً فكرياً وشجاعةً فحسب، بل يتطلب أيضاً تيقّظاً حذراً تجاه الإرث الواسع والكبير الذي يستطيع دائماً تقديم أجوبة جاهزة وقريبة المتناول.

ويظهر العمل الإنساني جلياً في النّصوص المدوّنة بعد بضعة قرون من وفاة النّبي، وهي نصوص متعلّقة بحياة النّبي وأقواله وأعماله وبصحابته ـ أي الحديث. ويقول أبو زيد إن هذه النصوص نُظّمت بحسب ظروف كتّابها المعرفية والاجتماعية، ومعطيات العلماء الفكرية والاجتماعية والتاريخية، الذين طوّروا لاحقاً مجموعة قواعد هائلة لمعالجة ما هو صحيح وما هو غير صحيح في الروايات، التي نُقلت عن النّبي وعن صحابته؛ فوحده الإقرار بالجانب الإنساني

في كتابة الحديث يحوّل النصوص إلى نصوص ديناميكية تتحدّث إلى قرّاء الحاضر، ولا يأتي هذا الإقرار إلا نتيجة معالجة حرّة ونقدية للنّصوص.

تمّت مواجهة الحرية والحس النّقدي بشدّة منذ خمسينيات القرن العشرين في الجوّ الذي ساد الوطن العربي عامة، ووطن أبو زيد، أي مصر، خاصة. في الواقع، حملت حياة هذا الأخير ومهنته الفكرية أعباء هذه التحديات، وكرّس معظم عمله لتحليلها ومواجهتها. وإن جملة «التفكير في زمن التكفير» من عنوان كتابه في العام ١٩٩٥ تلقي الضوء على جوهر رحلته. فتحديات التفكير النقدي التي أشار إليها معظم المفكّرين النقديين في هذه الفترة هي معرفية ونفسية وسياسية. من جهة، هيمنت على هذه الفترة حكومات استبدادية جلّ ما يهمّها البقاء في السلطة بدلاً من ضمان الشرعية الشعبية، وقبول المحاسبة، واحترام المعارضة وتقبّلها. وكان على هذه الحكومات أحياناً التعويض عن النقص الموجود في الشرعية في الداخل عبر الدّعم الخارجي، وبالتالي تعزيز التّبعية وخدمة أولويات المصالح الخارجية. ومارست الحكومات المتتالية أشكالاً مختلفة من الإرهاب والسجن والتعذيب والقتل واستعمال الدِّين كأداة لمصالحها، واستعارت المؤسسات الدِّينية الكبرى لتغطية السياسات الحكومية، ولزيادة الادّعاءات الإسلامية المعارضة. ولم تكن المعارضة هذه بدورها أقلّ استبدادية في أساليبها واقتراحاتها الخاصة التي تقدّمها على أنّها بدائل لحكم الحكومات الحالية غير العادل. ولم تتردّد بدورها في ممارسة التخويف والعنف. وساهمت الحكومات والإسلاميون المتشدّدون بإسكات القوى الديمقراطية والعلمانية[٢٨]،

(٢٨) يُعتبر الأدب حول المجموعات الإسلامية المتطرّفة وحركات إحياء الإسلام ضخماً ونامياً. انظر: «Islam and Politics,» *Arab Studies Quarterly*, vol. 4, nos. 1-2 (1982); «Islam and Politics,» *Third World Quarterly*, vol. 10, no. 2 (1988); Saad Eddin Ibrahim, *Egypt, Islam, and Democracy: Critical Essays* (Cairo: American University in Cairo, 2002); Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998); *Political Islam: Essays from Middle East Report*; Azmi Bishara, «Islam and Politics in the Middle East,» in: Jochen Hippler and Andrea Lueg, *The Next Threat: Western Perceptions of Islam* (London: Pluto Press; Transnational Institute, 1995), pp. 82-115; Philip Khoury, «Islamic Revival and the Crisis of the Secular State in the Arab World: A Historical Reappraisal,» in: *Arab Resources: The Transformation of a Society*, edited by Ibrahim Ibrahim (London: Croom Helm, 1983), pp. 213-236; Yvonne Yazbeck Haddad, John Obert Voll and John L. Esposito, *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography* (New York: Greenwood Press, 1991); John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality* (New York: Oxford University Press, 1992), and Barbara Freyer Stowasser, *The Islamic Impulse* (London: Croom Helm, 1987).

وأبقى تهميش هذه القوى الناس في حيرة ما بين الحكومة القمعية وغير العادلة والحكم الاستبدادي الدِّيني: وفي ظلّ ظروف مماثلة، من الصعب الإيمان بالديمقراطية كبديل موثوق به خشيةَ أن تأتي إلى السلطة بالقوّة المعارضة الوحيدة المنظّمة الباقية على الأرض، وهي الإسلاميون. ووسط حملة الاتّهام ضد أبو زيد في العام ١٩٩٣، شدّد في لقاءٍ معه على التزامه الديمقراطية، لكن ليس من دون استسلام يائس:

كلّنا ندافع عن الديمقراطية لكنّنا نضع شرطاً ضمنياً: أن لا تزيد من قوّة أي أحد آخر. وقيل الكثير عن الدم الذي سيُسفك إن تسلّم الإسلاميون الحكم وبالتالي يجب علينا أن نتخلّص من الديمقراطية قبل أن يقوم الإسلاميون بذلك. هذا ما يُعتبر جزءاً من هيكل التفكير المنغلق «أنّنا» نعلم الحقيقة ونُعطي أنفسنا سلطة توقّع المستقبل واستباقه. والجدير بالذكر أن الديمقراطية لم تسد في الجزائر لهذا دفعت الجزائر الثمن بدمها. وإذا قامت آليات النظام السياسي بدفع العدوّ إلى النصر يجب على المرء أن لا يكفّ عن المقاومة لأنّ الاعتراف بالنصر لا يعني الاستسلام. ونحن نخلط بين مسألتين: ماذا يعني الاعتراف بحقوق الآخرين أمامهم؟ وماذا يعني الاستسلام؟ ونذكر هنا أن الصراع من أجل التقدّم لن يمرّ في الوطن العربي حتّى يجرّب الإسلام ونعني الإسلام الذي يحمله الإسلاميون في عقولهم. وبالطبع أنا خائف. فإذا تسلّموا الحكم سأترك وحيداً في جوٍ قارص لا شكّ في ذلك. لكن يجب على مخاوفي حول سلامتي الشخصية أن لا تتعدّى مخاوفي حول مستقبل الأمّة (المجتمع الإسلامي). وتُشبه مواجهة أعدائنا الإسلاميين باعتبارهم مفكّرين مواجهة أنفسنا باعتبارنا أفراداً. ولا أقصد هنا الدفاع عن اهتماماتهم لكنّني لا أقدر أن أدعم الحرية قائلاً «باستثناء الإسلاميين» لأن البعض سيقول لك إنه عندما يتكلّم الإسلاميون عن الحرية هم يتكلّمون عن حريتهم فحسب. والأمر صحيح. لكن هذا الأمر لا يعني أنّه يجب علينا أن نقترف الخطأ عينه[٢٩].

إن التساؤل عمّا إذا كان السيناريو هذا هو السيناريو الوحيد المتبقّي للعالم العربي، والتساؤل عمّا إذا كان السبيلَ الوحيد للدفاع عن الديمقراطية والحرية، هما في هذا السياق تساؤلين صعبين وحاسمين بالنسبة إلى العرب في الوقت

---

(٢٩) انظر: Colla and Bakr, «Silencing is at the Heart of My Case: Nasr Abu Zayd Interview,» pp. 330-331.

الحاضر. ويبقى الأمر أن المأزق الذي وصفه أبو زيد يعكس مفاقمة أزمة الحرية في المجتمعات العربية في حقبة ما بعد الاستقلال.

وتُضاف إلى هذه التّحديات السياسية الصارمة المشاكل النفسية التي سبّبتها عقود من الفشل التنموي والأزمات الاقتصادية والهزائم العسكرية في منطقة شديدة التقلّب. ويشير أبو زيد، كمعظم المفكّرين العرب، إلى أثر هزيمة ١٩٦٧ في المنظّرين وغير المنظّرين معاً. وهم الذين دفعهم الغضب والذلّ والعجز إلى اللجوء إلى ماضٍ مجيد بخصوصية ثابتة لا يغيّرها أي انقلابٍ تاريخي، وإلى دينٍ كملجأ أخيرٍ للقوّة والأمل والمعنى الذاتي. ويوجّه أبو زيد كتابه **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**، المنشور في العام ٢٠٠٠، نتائج هذا الإحباط المتمثّل في التعصّب والعدائية المتزايدين تجاه الفئة الأكثر هشاشة في المجتمع، وبوجه خاص المثقّفين الأحرار والنساء والأقليات[(٣٠)]. ويشير كيف أن في أواسط السبعينيات، إبان السياسات النيوليبرالية (ومعاهدة كامب ديفيد)، تزامنت الهجومات على الأقباط المسيحيين المصريين مصادفةً مع تشريعات إرسال النساء العاملات إلى بيوتهن بحجّة الحفاظ على سلامتهنّ وسلامة أولادهن (وأولاد الأمة)، وبهدف حلّ مشكلة البطالة المتزايدة، الناجمة جزئياً عن تلك السياسات. ويذكر كيف أن وسائل الإعلام التابعة للدولة حقّرت طموحات النساء المهنية، ولعبت على انعكاسات البطريركية اللاإرادية الراسخة في المجتمع، معرّضة حقوق النساء للانتهاك العام، وكيف رجعت وسائل الإعلام في نهاية المطاف إلى الكتاب الكريم لتبرير أعمالها. وذلك كلّه بالتناغم مع مواقف ردود فعل الإسلاميين تجاه النساء. وألقي اللوم على النساء العاملات خارج المنزل بسبب التنمية المحبطة والسياسات الاقتصادية الفاشلة. ويقول أبو زيد إن المشاكل الاجتماعية تمّت تغطيتها بالمسائل الدِّينية التي قُدِّمَت كمعلومات يقينية نصّية. وسرعان ما وقع كلّ من النقاد والمدافعين عن الإسلام في فخّ الجدال مع مراجع نصّية منفصلة عن سياقاتها وتاريخها؛ فبالنسبة إلى النقاد، الإسلام هو سبب العلل كلّها، وبالنسبة إلى المدافعين، هو مصدر الحلول كلّها. وفي الحالتين، يُنظر إلى الإسلام من وجهة نظر غير تاريخية.

(٣٠) نصر حامد أبو زيد، **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، وقد ترجمت د. منى ميخائيل فصل «خطاب النهضة والخطاب الطائفي» وعرضته في: Mona Mikhail, «The Sectarian and the Renaissance Discourse,» in: *Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations*, alif; 19 (Cairo: American University of Cairo, 2000), pp. 203-222.

استُعمِلَ هذا التركيز على النص، إضافةً إلى الأفكار المسبقَة حول الحتمية البيولوجية (biological determinism) والماهوية الجندرية (gender essentialism) لقمع النساء، من دون الاقتراب من حلّ المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويعرّض استنكار هذه التشويهات في مناخ تعصّب وإرهاب فكري لمخاطر الاعتداء الجسدي والإلغاء، نظراً إلى حساسية هذه المسائل المتعلّقة بالدِّين والنساء والوطن. ومثل معظم نقاشات المفكرين النقدية في هذا الكتاب، يجد أبو زيد نفسه حائراً بين تضامنه مع شعب متألّم جُرح في كرامته وهويته من جهة، والتزامه من جهة أخرى تحليل هذه الجروح تحليلاً نقدياً رزيناً لا بد منه لحلِّ أية مشكلة. وقد عبّر عن غضبه ويأسه في العديد من المرّات، وعن انزعاجه من وجوب إثبات حسن نيته وحسن إرادته مع كلّ بيان نقدي. لكن إلى أي حدّ يكون هذا النقد ممكناً في هذا الموقف المتأرجح بين التضامن والنقد؟ إنه يطرح هذه المشكلة بشأنه هو نفسه وبشأن أركون في مقالٍ عن الجدل الذي تلا التحليل الأخير «الرّائع» في كتاب **قراءات من القرآن**[٣١].

يحيّي أبو زيد شجاعة أركون وحريته في معالجة المسائل المتعلّقة بالنّصوص الكريمة. ويقدّر موقف التضامن الذي اتّخذه أركون، ويميّزه من موقف المستشرقين شبه الحيادي وموقف المتشدّدين الإسلاميين الانتهازي المتلاعب. لكنه يتساءل: إلى أي مدى يفرض موقف أركون التضامني بعض التنازلات المتعلّقة بمشروعه النقدي؟ فبالنسبة إليه، يقوم هذا الموقف على قراءة النصوص الدِّينية بمعزل عن التزام ديني ـ أي عبر الحياد عن الإيمان والعقيدة الدِّينية. بالتالي، إن المقاربة التي يودّ أركون تبنّيها في الوقت عينه، هي مقاربة قراءة عالمية (global) تُحضر إلى النص مجموعة كبيرة من التجارب الطقسية والروحية لدى مجموعة المؤمنين. إلى أي مدى يمكن هذه المقاربة أن تكون متماسكة مع التاريخية التي يريد أركون إنجازها؟ ويهدف أركون كذلك إلى تطوير لغة تضمّ الآليات التي تحوّل ما هو محدّد ونسبي إلى مطلق وتصاعدي، وتساهم اللغة الدِّينية من خلالها في انفتاح القارئ على خبرة الروح «الرائعة». ويسأل أبو زيد: ألا تعود هذه المقاربة إلى ربط اللغة بالدِّين

(٣١) انظر: Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).
انظر أيضاً: حامد أبو زيد، «الأرثوذكسية المعمّمة: عندما يُدمج التاريخ الاجتماعي بالمقدّس،» **الناقد** (لندن)، العدد ٧٤ (آب/ أغسطس ١٩٩٤)، ص ٢٦ ـ ٣٤.

مجدّداً؟ وفي مقالته عن أركون، يشير إلى وعي هذا الأخير حيال فكرة أن ما من قراءة تحليلية بريئة. ويقرّ باستعداده هو للنقد الذاتي إن وجد عناصر أيديولوجية في تحليله للنص المقدّس. لكنه يتساءل: إلى أي مدى يمكن أن يتأثّر فكره بموقفه والتزامه؟ ويمكن ملاحظة هذا التأثير في مقدّمة مؤلَّفه **دوائر الخوف**، حيث يكرّر الحديث الذي ألقاه عشية إطلاق الحكم الذي أدانه وأدّى إلى فسخ عقد زواجه: «أنا أفكّر إذاً أنا مسلم»[٣٢]، ويذكّر، كغيره من المفكّرين المسلمين، بأن الحديث الشريف يعِد بمكافأة على الجهود المبذولة لفهم كلمة الله، وحتّى الذين وصلوا إلى نتيجة خاطئة، ومكافأة مضاعفة على جهودهم المؤدّية إلى نتيجة صحيحة. ويعيد تأكيد الأهمية التي يعطيها القرآن لاستعمال العقل، ويؤكّد أن الإسلام الواثق من نفسه والمطمئن يستطيع، لا بل ينبغي له فتح نقاشات حرّة وجدالات. إلا أن المشكلة تكمن في أن حالة الإسلام في المنطقة العربية المعذبة بعيدة عن الطمأنينة سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وثقافياً.

ثالثاً: في تاريخية نسائية للتقاليد الدِّينية: نظيرة زين الدِّين وفاطمة مرنيسي وليلى أحمد

اطّلعت النساء أيضاً على تاريخ المراجع الدِّينية التقليدية لعرض الانحيازات الجنسية التي أدّت إلى الفهم القائم للإسلام. وتتضمّن هذه المسألة سياق تطور هذه المراجع، وتعريف المجموعات الاجتماعية وأنظمة السلطة التي أثّرت في نشأتها وفي الكشف عن التطورات البديلة التي حصلت على مرّ الزمن، ولكنّها بقيت مهمّشة إن لم تكن مقموعة، وأخيراً في الإقرار باحتمال تطوير تفسيرات دينية بديلة.

ونذكر من بين النساء الرائدات في بداية القرن العشرين العالمة اللبنانية نظيرة زين الدِّين (١٩٠٨ ـ ١٩٧٦)، التي ناقشت مصداقية البراهين المقدّمة دعماً للحجاب وللعزلة، وللتمييز ضد المرأة. وقدّمت وجهات نظرها في كتابها **السفور والحجاب** في العام ١٩٢٨، وهي لمّا تبلغ العشرين من عمرها. وقد طرح الكتاب نقاشاً محتدماً في الإعلام بين رجال الدِّين والمفكّرين. وجمعت

(٣٢) أبو زيد، **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**، ص ٦.

زين الدِّين هذه المواقف ووجّهتها في السنة التالية في كتاب **الفتاة والشيوخ**[٣٣]. وكانت قد تلقّت دروسها في مدارس أجنبية في لبنان، واطّلعت على العلوم الدِّينية الإسلامية بفضل والدها، الذي دعم مسعاها الفكري وشجّعها، وكان القاضي الأول في محكمة الاستئناف العليا في لبنان، وعالِماً في الدِّين والفقه الإسلامي. والتقت في منزله رجالاً متعلّمين، بمن فيهم علماء الدِّين الذين ناقشتهم بذكاءٍ وجرأة. وكان دافعها لوضع كتابها الأول ضغط رجال الدِّين المسلمين على الحكومة السورية في العام ١٩٢٧ ونجحوا في منع النساء من التجوّل بلا حجاب. ونازعت حق رجال الدِّين في التدخّل في القانون المدني، وطالبت السلطات السياسية بتشريع وتطبيق قوانين تحمي حريات الأفراد. ونظرت إلى الوطن على أنه مجتمع غير ديني مؤلّف من مسيحيين ومسلمين، وعجبت متسائلة كيف يمكن لوطن طالب بالتحرّر من الاستعمار أن يظلم شريحة من شرائح مجتمعه.

تحدثت زين الدِّين من خلال كتاباتها عن مصداقية أقوال كارهي النساء، كما في القول إن النساء دون الرجال عقلاً وإيماناً. وردّدت الحق المعطى لها من الإسلام لقراءة نصوص دينية، مستعينةً بفكرها الحرّ وإرادتها المستقلّة. وانتقدت رجال الدِّين التقليديين الذين قبلوا القصص المتضمنة كراهية للنساء من دون أن يجادلوا في صحتها، وشكّكوا في تلك القصص التي أعطت النساء قيمتها. وعارضت التقليد بشكل عام، وألقت الضوء على أهمية العقل والحكم الفردي، أي على ما يشجّعه الإسلام. وبالنّسبة إليها، على الفكر أن يُستعمل لتمييز الخطأ من الصواب في الإرث الذي أخذناه عن القدامى. وأعادت النظر في سياق الآيات القرآنية التي تسمح بقراءة معادية للمرأة، وفسرت النقص في المساواة في الكتاب الكريم قائلةً إنه لا بدّ من وجود

---

(٣٣) حرّرت بثينة شعبان الكتابين ونشرتهما عام ١٩٩٨ في دمشق عن دار المدى للثقافة والنشر. وتُرجمت مقتطفات من الكتابين إلى اللغة الإنكليزية الموجودة، في: Margot Badran and Miriam Cooke, eds., *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (London: Virago, 1990), pp. 270-278.

كما أنها متوافرة في: Aziza Al-Hibri, «Women and Islam,» *Women's Studies International Forum* (1982), pp. 221-226.

وللحصول على معلومات حول فكر زين الدِّين، انظر: نازك سابا يارد، «نظيرة زين الدِّين (١٩٠٨ ـ ١٩٧٦): بين التحدّي والالتزام،» في: **النساء العربيات في العشرينات: حضوراً وهوية**، إعداد وتحرير جين سعيد المقدسي [وآخرون]؛ تدقيق اللغة العربية نازك سابا يارد (بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات، ٢٠٠٣)، ص ٢٤٣ ـ ٢٦١.

حدود لمدى تحدّي الدِّين الجديد لأعراف الزّمن. وبالنّسبة إلى التشريع الدِّيني، قالت إن الانحياز الجنسي يعود إلى فكرة أن الرجال وحدهم هم من وضعوه، بينما لو وضعته النساء، لكُنّ أكثر كفاءةً في تشريع الجوانب المتعلّقة بهنّ تحديداً. وتعتقد أن الإيمان والتقوى والعفّة والكرامة لا تُعتبر مجرّد ظواهر خارجية، وبالطبع لا تقتصر على قطعة قماش مثل الحجاب. وتعتبر أن الكتاب الكريم لم يأمر بارتداء الحجاب، ولم ينصّ على التمييز بين الجنسين؛ فالحجاب ليس إهانة للمرأة فحسب، بل للرجل أيضاً، لأنه صوّره على أنه خائن وعدائي ومخالف للكرامة. واستنكرت فكرة أن الرجال يقيسون العفّة بحجاب المرأة، حتّى حين يغضّون النظر عن تصرّفهم هم غير الأخلاقي. وختمت بأن فشل الرجال، وخصوصاً رجال الدِّين، وضعفهم، شوّها الرسالة التحرّرية للإسلام. والتمييز ضد المرأة كان من جوانب هذا الضعف وهذا الفشل. وكتبت في توجيه انتقادها إلى الرجال: «لم تتطوّروا مع الوقت. وطوى الزمن أعلامكم وبدّدتم إرث أسلافكم. أوَ تريدون اليوم نشر راياتكم في وجه نسائكم معتبرينهنّ مملكة بديلة للمملكة التي خسرتموها؟»[٣٤].

في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، نشرت عالِمة النفس المغربية المعروفة فاطمة مرنيسي كتابها **الحريم السياسي**، الذي عالجت فيه الأقوال المنسوبة إلى النّبي والآيات القرآنية المستعملة لتبرير المواقف المعارضة للمرأة في الإسلام[٣٥]. وتطالب مرنيسي، مثل سالفتها، بحقها كمسلمة في قراءة التراث والتدقيق فيه بعد أن نُقل إليها على أنّه الإسلام «الـ» صادق، على أساس مجموعة كبيرة من العلوم الموضوعة منذ بضعة قرون بعد وفاة النّبي: التّفسير أو التعليقات على القرآن وأسباب النزول، أو الأطروحات حول أسباب الوحي الظرفية والناسخ والمنسوخ، أو أطروحات الآيات القرآنية التي يعتبرها بعض الخبراء ملغاة في إثر اكتشافات لاحقة متناقضة، والحديث أو الأقاصيص المنقولة عن النّبي وصحابته، أو قصّة حياة النبي وصحابته، بما فيها قصص

---

(٣٤) مقتبس من: فوّاز طرابلسي، «مرشد الرجل الذكي إلى الحركة النسائية العربية الحديثة،» **الرائدة**، السنة ٢٠، العدد ١٠٠ (شتاء ٢٠٠٣)، ص ١٥ ـ ١٩.

(٣٥) انظر: Fatima Mernissi, *Le Harem politique* (Paris: Albin Michel, 1987).

وقد ترجمته ماري جو لاكلاند في: Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, translated by Mary Jo Lakeland (Reading, MA: Addison-Wesley, 1991).

وقد منعت سلطة دينية نشر هذا الكتاب في المغرب، وقد اقتبست من الترجمة الإنكليزية.

النساء البارزات اللواتي شكّلن جزءاً من حياته، بالإضافة إلى مدارس الفكر القانونية القائمة على هذه التفسيرات، أي مجموعة كبيرة من العمل الذي أعدّته أجيال من رجال العلم والكفاءة. ومنذ ذلك الحين، اعتبرت هذه المجموعة أساساً لتطبيق الإسلام وفهمه؛ إذ تقول مرنيسي إنها أيضاً تقليد خاضع لحماية مشدّدة استُعمل كذلك لممارسة السلطة المعنوية والسياسية: «ليس الحاضر وحده الذي يريد الأئمّة والسياسيون معالجته لضمان راحتنا كمسلمين، ولكن فوق كلّ شيء الماضي المراقب والمسيطر عليه تماماً لصالح المسلمين رجالاً ونساءً. في الواقع، إن ما يُراقب ما هو إلّا ذكرى وتاريخ. لكن حتّى اليوم ما نجح أحد في منع العودة إلى الذكرى والتذكّر». وأضافت: «فلننزع الحجاب الذي يغطي به المعاصرون الماضي كي يبهت الحاضر»[٣٦].

ونظراً إلى أهمية الدِّين في حياة المسلمين الاجتماعية والسياسية منذ بداية الإسلام، تغيّرت مجموعة المعرفة هذه لخدمة المصالح السياسية والجنسية للّذين هم في السلطة، أي نخبة الرجال، إلى درجة أنه جرى حتّى في الأزمنة الأولى ابتكار طريقة لتمييز الخطأ من الصواب في أقاصيص حياة النّبي، بالاستعانة بسلسلة طويلة من المعرفة المتعلّقة بنقل المعلومات، أي علوم الإسناد والحديث، على حدّ قولها. فالرجال الذين طوّروا هذه العلوم هم بلا شكّ رجال فكرٍ وأصحاب أخلاق دمثة، ومعرفة موسوعية واسعة. وقد رفض الأشهر بينهم، مثل الطبري والبخاري، الخضوع للضغوط السياسية والمالية. وتقرّ مرنيسي فتقول: «إن وُجد في زمن البخاري، أي بعد أقلّ من قرنين على وفاة النبي، ٥٩٦٧٢٥ حديثاً مزيفاً قيد التناقل... فمن السهل تخيل كم أصبح عددها اليوم. والأمر الذي يدعو إلى الذهول هو أن الشّكّ الذي قاد عمل مؤسسي العلم الدِّيني زال اليوم»[٣٧].

بالتالي، تدعو الحاجة إلى إعادة قراءة العلم هذا وإعادة تقييمه. وبالنسبة إلى مرنيسي، تُظهر إعادة القراءة هذه أن حتّى هؤلاء العلماء ليسوا معصومين من الخطأ؛ فقد يقعون في أخطاء، وقد ينحازون شخصياً واجتماعياً وتاريخياً. وتعالج مرنيسي في **الحريم السياسي** مسألة مراجعة بعض الأحاديث المعادية

(٣٦) انظر: Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, pp. 10-11.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

للمرأة، مدعّمةً بالعودة إلى مصدر جدّي، مثل البخاري. ويُقال إن «من يأتمن امرأة على عمله لن يعرف الازدهار أبداً»، وتُحرم النساء بالتالي من دخول الساحة السياسية. ويُقال أيضاً «إن النبي قال يقطع صلاة المؤمن الكلب والحمار والمرأة إذا مرت أمامه حائلة بينه وبين القِبلة»[٣٨]، مؤكّداً بالتالي فشل المرأة دينياً. وتحلّل المؤلفة كذلك الآية ٣٣ من السورة ٣٣ في القرآن الكريم، والمستعملة لتبرير الحجاب وعزلة النساء. وأخيراً، تناقش مسائل العنف الجسدي ضد المرأة، فضلاً عن الاستعباد. وتبعاً لأساليب العلوم الدِّينية، تدحض مصداقية هذه الأقوال والتفسيرات، متفحصة تسلسل نقلها في السنوات العشر من الهجرة في المدينة المنوّرة[٣٩]، حيث تعرّض النّبي لضغط عسكري واجتماعي كبير من أعدائه ومن بعض أتباعه. واختتمت قائلة إن النبي كان أكثر احتراماً ومحبّةً تجاه النساء مقارنةً بمن جاؤوا بعده من قادة الأمة، مثل عمر بن الخطّاب[٤٠]. ويبقى تقييم اكتشافاتها وخلاصاتها خارج نطاق هذه الدراسة، لكن تأريخها النقدي ومعالجتها لسياق العلوم الدِّينية القائمة يدخل ضمن أهدافي هنا. ونظراً إلى المقاربة هذه، تحتاج الحالات التجريبية في عهد النّبي أن تنقل في أيامنا. وفي مصطلح أبو زيد، قد يقول أحدهم يجب استعمالها كـ «حالات شاهدة» بدلاً من أن تؤخذ حرفياً، كما كانت العادة دوماً، لاسيما في المسائل المتعلّقة بالنساء. وتقول مرنيسي: «إن الأئمّة من خلال بقائهم على مستوى الحالات التجريبية لم يساعدوا الإسلام في تطوير نظرية الإرادة الفردية والسيدة والمصونة، التي لا تزول في ظروف محدّدة»[٤١].

ومن المهمّ الإشارة إلى أن المصلح السوداني غير التقليدي محمود محمد طه تحدّث أيضاً عن التميز بين رسائل مكّة ورسائل المدينة كأساسٍ لفهم جديد للإسلام[٤٢]. بالنّسبة إليه، أُلغيت الرسالة المكّية جزئياً، وتغيّرت على يد

(٣٨) «القِبلة» هي اتجاه مكّة الذي يجب أن يتّخذه المسلم عند الصلاة.

(٣٩) في العام ٦٢٢م، هاجر النبي من مكّة إلى المدينة المنوّرة. ويُعتبر هذا التاريخ بداية التأريخ الإسلامي.

(٤٠) للحصول على دراسة مهمّة حول العرض المثالي لزوجات النبي واعتبارهن نماذج الإلهام والتبرير، انظر: Ghassan Ascha, «The Mothers of the Believers': Stereotypes of the Prophet Muhammad's Wives,» in: Ria Kloppenborg and Wouter J. Hanegraaff, *Stereotypes of Religious Traditions* (Leiden: Brill, 1995), pp. 89-107.

(٤١) انظر: Mernissi, Ibid., p. 148.

(٤٢) انظر: Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987). =

الرسول في المدينة، لملاءمة ظروف الزمن، بهدف العودة إليها في المستقبل، حين يصبح الناس أكثر استعداداً لتلقّيها. ويدعو هذه الرسالة المكية رسالة الإسلام الثانية، المميَّزة بروح شعب متساوٍ وديمقراطي واشتراكي وسلمي لكي تكون أساساً لشريعة جديدة تعبّر عن الإسلام الحقيقي، إسلام معارض للجهاد كوسيلة عنيفة لنشر الإسلام، ومعارض للعبودية والرأسمالية والتمييز الجنسي والتمييز ضد المسلمين، وتعدّد الزوجات والطلاق والحجاب والفصل بين النساء والرجال. وهنا لا أستطيع مناقشة تفسيرات طه، لكن أستطيع أن أضيفها إلى تلك المحاولات الهادفة إلى إعادة صوغ الإسلام على أساس أخلاقيات المساواة والإنسانية.

في **النساء والجندرة في الإسلام: جذور تاريخية لنقاش حديث**، تتطرّق المرأة المسلمة المصرية ليلى أحمد المقيمة في الولايات المتحدة، إلى مسائل الجندرة الإسلامية عبر مقارنة تشمل ثقافات بلاد ما بين النهرين والشرق الأوسط المطل على البحر الأبيض المتوسط، بهدف إزالة المقاربة المعتمدة غالباً في هذا المجال[٤٣]. ثمّ تتحدّث عن تطور وجهات النظر حول موضوع الجندرة والممارسات تحت تأثير الإسلام على مرّ التاريخ، من قيام الإمبراطورية الإسلامية وسقوطها في القرون الوسطى، إلى الدول الحديثة والاستعمارية، ثمّ إلى دول البحر الأبيض المتوسط المستقلة. وترى أحمد في الإسلام رسائل متعارضة إلى حدّ ما: كالتراتبية بين الجنسين من جهة، والأخلاقيات المتساوية من جهة أخرى. وقالت إن الفئة الأولى لاقت أصداء مهمّة في المجتمعات الناجحة في التاريخ الإسلامي، لاسيما بين الحكّام. وتعتقد أحمد أن المعارضة ضد المرأة في زمن النبّي كانت أقلّ من المعارضة في الأزمنة المتأخرة، منها، على سبيل المثال، زمن عمر بن الخطّاب، وأقلّ كثيراً من الفترة العبّاسية، التي

= وقد ترجمه وقدمّه تلميذه عبد الله أحمد النعيم، وتعرض المقدمّة خلفية مهمّة حول حياة طه وعمله. وعمل النعيم بصفته محامياً على تطبيق أفكار طه في التشريع الإسلامي. انظر مثلاً: Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990), and *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, edited by Abdullahi Ahmed An-Na'im, Pennsylvania Studies in Human Rights (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992).

(٤٣) انظر: Leila Ahmed: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992); «Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation,» in: Nikki R. Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven, CT: Yale University Press, 1991), pp. 58-73.

شهدت نموّ الإمبراطورية الإسلامية في السلطة والثروة، وعادت الفتوحات المتعددة فيها على المراكز الإسلامية بثراء لا سابق له، بما فيه الأقنان. وتفيد أحمد بأن الثراء هذا أدّى إلى إضعاف المرأة وجعلها سلعة بشكل عام. وقد تمّ إعداد العلوم الإسلامية والتأسيسية تحت تأثير نخبة رجال السلطة، الذين حدّدوا شكل العلوم القرآنية والتشريع. وقُدِّمَت هذه كالإسلام المستقيم، وغُيِّبَ عامل المصالح النخبوية التي أنتجتها. وتعتقد أن حتّى تجميع المصحف بحدّ ذاته أتى نتيجة هذه المصالح:

لكن يُعتبر دور التفسير في الحفاظ على القرآن وكتابته مقموعاً في المذهب الأرثوذكسي، ويُعتبر الاعتقاد بأن النصّ يُتلى تماماً كما تلاه محمد بحدّ ذاته معتقداً في الإيمان الأرثوذكسي. وبشكل مماثل، تُحيط ممنوعات رهيبة السؤال حول ما إذا كان هيكل القانون الإسلامي المكرّس يمثّل في الواقع الاحتمال الوحيد أمام التفسير القانوني لوجهة النظر الإسلامية. وتُعتبر فكرة أن نصوصه الأساسية تُجسد حقّاً أفعال التفسير الموضوع الذي يسعى بالتحديد الأرثوذكس أكثر من أي أمر آخر لإخفائه عن وعي المسلمين ومحوه. ويُعد هذا الأمر مفهوماً لأن سلطة وقوّة الدولة والدِّين الأرثوذكسي الذي اتصّلت اهتماماته في فترة العباسيين بشدّة باهتمامات النخبة الحاكمة اعتمدت على مطالبتها باحتكار الحقيقة وعلى إعلانها أن تفسيراتها حول الإسلام تُعتبر مطلقة، وكل التفسيرات الأخرى هي هرطقات(٤٤).

وتحدّثت أحمد أيضاً عن نشوء تفسيرات للرسالة القرآنية بين الخوارج والصّوفية والقرامطة. وحتّى في مدارس الأرثوذكس الشرعية، يدلّ بعض الاختلافات المتعلّقة بعقود الزواج وقوانين الطلاق على احتمال وجود أشكال أخرى من القوانين الدِّينية. وإن هذا الهامش من الاختلاف في التشريع الأرثوذكسي «يقترح أن قراءة أقلّ دعماً للرجل (androcentric) ومعاداةً للمرأة (misogynist)، وقراءة أكثر إصغاءً إلى الصوت الأخلاقي في القرآن قد تؤدّيان إلى وضع قوانين تتعامل بإنصافٍ مع النساء»(٤٥).

وفي تسليط الضوء على الطبيعة التفسيرية والتاريخية للتراث الدِّيني القائم،

(٤٤) انظر: Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, p. 91.

(٤٥) المصدر نفسه.

ترى أحمد إمكانية فتح أفق الفهم الدِّيني إلى نماذج جديدة من الإسلام أكثر عدالة وتقدّماً:

انحرفت الأشكال الأكثر جذرية للحركتين الصوفية والقرمطية في تفسيراتها حول الإسلام عن الأرثوذكسية منها، خصوصاً في تركيزهم على التعاليم الأخلاقية والروحية والاجتماعية للإسلام باعتبارها رسالته الأساسية ورأت أفعال محمد والأنظمة التي نفّذها مظاهر إسلامية سريعة الزوال، تتّصل أوّلاً بمجتمع معيّن في مرحلة معيّنة في تاريخ الإسلام. وبالتالي مرّة أخرى ترتكز المسألة على الاختلاف في التفسير ليس بمعنى الاختلاف في فهم كلمات أو فقرات معيّنة لكن بمعنى أكثر جذرية أو سابق للنص، أو يتعدّى حدود النص ضمن كيفية «قراءة» أفعال محمد وكلماته، وكيفية تفسير علاقتهم بالتاريخ. هل كانت أهمّية اللحظة الإسلامية في مجموعة محدّدة من الطقوس، أم أنّها خلّفت دافعاً نحو مجتمع أفضل وأكثر إحساناً[٤٦]؟

رابعاً: علم كلام إسلامي للتحرّر: «يسار» حسن حنفي «الإسلامي»

إن الدافع الإسلامي نحو مجتمع عادل وخيِّر هو الأمر الذي أراد الفيلسوف المصري حسن حنفي، الذي درس الفينومينولوجيا في جامعة السوربون، إلقاء الضوء عليه في مشروعه في «اليسار الإسلامي». وقد تمثّل هدفه بحشد القوى الثورية للإرث الإسلامي الرّاسخ في قلوب الحشود وعقولهم، بغية مواجهة القمع المحلّي والسيطرة الأجنبية، والكفاح ضد توزيع الثروات على نحو غير عادل في الأمّة الإسلامية. أمّا هدف اليسار الإسلامي، فهو الصراع ضد المخاطر الخارجية والإمبريالية الغربية والاعتداء الصهيوني، ومواجهة المخاطر الداخلية

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٥. للحصول على معلومات أكثر عن منشور الجندرة والتفسير القرآني، انظر: Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1996).

وللحصول على قطع ملخّصة كتبتها ستواسر، انظر: Barbara Freyer Stowasser, «Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation,» in: *Islam, Gender, and Social Change*, edited by Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1997), pp. 30-44; Yvonne Yazbeck Haddad, «Women's Issues in Modern Islamic Thought,» in: Judith E. Tucker, *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Indiana Series in Arab and Islamic Studies (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993), pp. 3-28, and Al-Hibri, «Women and Islam».

من استبداد وتخلّف وتعصّب. وفي الجمع بين التوجّهات اليسارية والإسلامية، اختار حنفي موقفاً غير مريح: اشتبه الإسلاميون في أنه ماركسي خفي، واشتبه العلمانيون في أنه مسلم حقيقي. ومُنع حتّى العام ١٩٨٩، على الأقل، من دخول بعض دول الخليج، بما فيها العربية السعودية، على أساس أنه قد يقوم فيها بإشعال ثورة إسلامية. وفي مصر، اتُّهم مؤخّراً بالتجديف.

كان حنفي في بداية شبابه عضواً في جماعة الإخوان المسلمين، ومال إلى جانب يساري أكثر في الإسلام في أواخر السبعينيات من القرن العشرين. وفي العام ١٩٦٧، بدأ يعلّم الفلسفة الإسلامية والأوروبية في جامعة القاهرة. وترجم أعمالاً لسبينوزا وليسينغ وسارتر، ووضع دراسات عدة عن أشخاص برزت أسماؤهم في الفكر الإسلامي. وبحلول العام ١٩٨١، كان قد أتمّ المجلّد الثامن من **الدِّين والثورة في مصر (١٩٥٢ ـ ١٩٨١)**(٤٧). وفي العام نفسه، أعدّ نشرةً دورية سمّاها **اليسار الإسلامي**، كرّسها لمشروعه. في النّشرة الأولى، فسّر أهداف هذا المشروع وأساليبه ودوافعه. وبرّر الحاجة إليه من خلال فشل معظم مشاريع التغيير في العالم الإسلامي (الذي يعتبر، على حدّ قوله، الوطن العربي جزءاً منه، لكنه جزء أساسي): فالقوى الإسلامية التي أتت إلى السلطة استعملت الإسلام غطاءً سطحياً لتحالفها مع الحكومات الغربية والإقطاعية المحلية والرأسمالية. وهيمنت التوجّهات التعصّبية والسلفية على معظم القوى الإسلامية المعارضة، ولم تهتمّ إلّا بالوصول إلى السلطة. واقتصرت الحركات التحرّرية على الطبقات العليا، واعتمدت الثقافة الغربية. كما أن الحركات الماركسية التي تمّت غربنتها بقيت غريبة عن العامة، وقد وجدت نفسها في خضمّ صراعات الحكومات الغربية التي تحالفت معها وتزايد قلقها في ما يخصّ بقاءها؛ وأخيراً، انقلب عددٌ من قوى الثورة على الثورة وبدأت الطبقات الوسطى الناشئة تفضّل المحافظة على الوضع السائد (status quo). وبالنسبة إلى حنفي، إن الطابع المميز لليسار الإسلامي هو من جهة ارتباطه بثقافة الحشود المتأتية بدرجة كبيرة من الإرث الإسلامي الفعّال، ومن جهة أخرى من الالتزام الجدّي لمعارضة حالة اللاعدالة والقمع ـ ومن هنا مفهوم اليسار. ويصنّف مشروعه كاستمرارية لمشاريع جمال الدِّين الأفغاني ومحمد عبده، ويعتبر نشرته وريثة لنشرتي **العروة الوثقى** و**المنار**. ويفسر أنه، بدل أن يختار ما يسمّيه شعاراً

(٤٧) حسن حنفي، **الدِّين والثورة في مصر (١٩٥٢ ـ ١٩٨١)**، ٨ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩).

علمانياً، مثل «يا مسلمي العالم اتّحدوا»، استعان بآية قرآنية، ظنّاً منه أنّها تلائم الحشود أكثر: ﴿**وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾[*]. بهذه الطريقة، وصف الترابط بين الدِّين والثورة: «مهمّة **اليسار** الإسلامي هي الكشف عن العناصر الثورية في الدِّين، أو إن شئنا بيان أوجه الاتفاق بين الدِّين والثورة، أو بلغة ثالثة تأويل الدِّين على أنّه ثورة. فالدِّين هو ما لدينا بالأصالة، والثورة هي مكتسبات عصرنا. وهو ليس توفيقاً خارجياً تعسفياً، فالدِّين في ذاته ثورة وكان الأنبياء ثوّاراً مصلحين ومجدّدين. ويؤرّخ القرآن للنبوّة على أنها ثورة ضد المفاسد الاجتماعية والأخلاقية»[٤٨].

ويضيف حنفي أن بعض الإسلاميين قد يقولون ليس في الإسلام من يسار ويمين. يجيب: نعم، ممكن أن يكون المبدأ كذلك، لكن في الواقع، ثمّة في الإسلام حكّام ومحكومون ومستغَلّون ومستغِلّون. وغالباً ما يتحدّث عن عمله كمساهمة في الدِّين الثوري شبيهة بلاهوت التحرّر في أمريكا اللاتينية. وهو من بين المفكّرين العرب النّادرين، إن لم نقل الوحيد، الذي يُظهر اهتماماً مماثلاً بهذا اللاهوت. وفي مجموعة الكتابات التي نشرها في العام ١٩٧٦، في **فكرنا المعاصر**[٤٩]، يكتب مقالته الطويلة تحت عنوان «الدِّين والثورة في أمريكا

(*) **القرآن الكريم**، «سورة القصص،» الآية ٥.

(٤٨) أقتبس من الصفحات الستين الأولى من النشرة الأولى من مجلّة **اليسار الإسلامي** (*Islamic Left*) الذي ترجمه الكاتب توفيق بن عمور إلى مجموعة نصوص لصف البروفسور جورج صليبا تحت عنوان: «الحضارة الإسلامية الحديثة»، في قسم اللغات والثقافات في آسيا والشرق الأوسط في جامعة كولومبيا. وفي هذه الصفحات، يشرح حنفي أهداف الحركة والنشرة وأسبابهما. ونُشرت هذه المقاطع قبل إضافتها إلى **اليسار الإسلامي** في: المصدر نفسه، ج ٨: **اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية**، ص ١ ـ ٥٩.

وتتوافر مقالتان من مقالات حنفي باللغة الإنكليزية، انظر: Hassan Hanafi: «The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt,» *Arab Studies Quaterly*, vol. 4, nos. 1-2 (1980), pp. 54-74; «From Decolonization to Cultural Liberation,» in: Tuomo Melasuo, *National Movements and World Peace*, Tapri Research Report (Aldershot: Avebury, 1990), pp. 159-168.

وهناك نصوص له في مجلّدين باللغة الإنكليزية، انظر: Hasan Hanafi, *Cultures and Civilizations: Conflict or Dialogue?* (Cairo: Book Center for Publishing, 2007).

(٤٩) في الواقع، هذا الكتاب هو المجلّد الأول لعمل حنفي الذي صدر في مجلّدين، انظر: حسن حنفي، **قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨١). وكما قال حنفي في مقدّمته، خُصّص الكتاب المعنون **في فكرنا المعاصر** للمقالات التي كتبها حول أثر الأحداث المؤلمة لأواخر الستينيات في الفكر العربي المعاصر، انظر: حسن حنفي، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧). وقد خُصّص الكتاب الأول للفكر الغربي المعاصر لكن دراسته وتحليله تمّا من وجهة نظر غير غربية. والمقال الذي نتناقش حوله موجود ص ٢٩٧ و٣٣٤، وفي طبعة عام ١٩٨١ من كتاب الثاني **في فكرنا المعاصر**.

اللاتينية: كاميليو تورّيس»، التي يشيد فيها بشجاعة الكاهن المناضل كاميليو تورّيس والتزامه. ومع ذلك، لا يتناول أوجه التشابه والاختلاف بين لاهوت التحرّر في أمريكا اللاتينية وعلم الكلام الثوري المسلم الذي يقدّمه؛ فقد تكون هذه المقارنة موضوع بحثٍ جديرٍ بالإنجاز.

وبالنسبة إلى حنفي، يُستلهم التركيز على العناصر الثورية في الإسلام من الثورات الكثيرة الناجحة في التاريخ الحديث والقديم، وهي الثورات التي شُنّت باسم الإسلام، مثل الثورات الإيرانية والجزائرية والثورات القديمة ضد الصليبيين. وكما يفسر في النشرة الأولى من اليسار الإسلامي، إن ثورته الإسلامية هي في الأساس حضارية وليست دينية:

اليسار «الإسلامي» ليس مقولة سياسية على ما يبدو لفظ «اليسار»، ولكنه مقولة حضارية على ما يبدو من لفظ الإسلام. يعني «اليسار الإسلامي» إبراز مَواطن التقدّم في التراث من عقلانية وطبيعية وحرية وديمقراطية، وهو ما نحتاج إليه في قرننا هذا، ويكشف عن بُعدين غابا عنّا في تراثنا القديم وسبّبا أزمتنا في وعينا المعاصر، أعني الإنسان والتاريخ. فقد غلّفنا الإنسان واستلبناه خارجاً عنّا في كائن مشخّص أو قانون مجرّد، فعشنا الآخر خارج عالمنا وفقدنا أنفسنا ودنيانا.

وعلى الثورة الحضارية لليسار الإسلامي أن توجّه ضد جبهتين: الجبهة الخارجية للإمبريالية الغربية والجبهة الداخلية للاستبداد المحلّي. في الجبهة الأولى، تقضي المهمّة باستنكار «نقاء» الحضارة الأوروبية وعموميتها عبر إظهار عدد مكوّناتها الكبير، الإسلامية في الدرجة الأولى، وعبر إرجاعها إلى حدودها الجغرافية والتاريخية. وكما سبق أن ذكرنا إطلاق «ثقافة الشعوب الغربية» بمعنى علم الغرب، الذي يجعل الحضارة الغربية موضوع دراسة مع تفادي الانحيازات والتشويهات التي صنع منها الغربيون الحضارة الشرقية، فإن «مهمّة «اليسار الإسلامي» هي ردّ الحضارة الغربية إلى داخل حدودها الطبيعية، وبيان محليتها ونشأتها طبقاً لظروفها الخاصة وتاريخها الخاص، ونوعية دينها وطبائع شعوبها، حتّى يمكن فكّ الحصار عن حضارات الشعوب غير الأوروبية، وبيان خصوصيتها، وإثبات هويتها حتّى تتعدّد نماذج الحضارات وتتنوّع طرق التقدّم»[٥٠]. وكما أشرنا

---

(٥٠) حنفي، **الدِّين والثورة في مصر (١٩٥٢ ـ ١٩٨١)**، ج ٨، ص ٣١. وقد تمّ إصدار عمل أكثر تفصيلاً عن هذا الموضوع من قبل مثقّفين في جنوب آسيا. انظر: Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

سابقاً، بدلاً من قيام عالم حضارات مستقبلي متنوّع، يفكّر حنفي في استبدال المركزية الأوروبية بمركزية إسلامية وحضارة عالمية يقودها الإسلام، إلّا أن علمه الغربي فشل في تحقيق وعده.

ويجب على الثورة الحضارية أن تُشنّ ضد المشاكل الداخلية، من قمع وفقر وتخلّف، لأن «الوطن الأفضل على وجه الأرض» لم يُهزم ولم يُهَن من طرف الأجانب فقط، بل قُمع من طرف حكّامه أيضاً:

لا توجد أمّة تعاني القهر والتسلّط والطغيان كما تعاني الأمّة الإسلامية. وبالتالي تؤكّد حياتنا ما قاله الغرب عنّا وسمّاه «نظام الاستبداد الشرقي»، حيث يوجد واحد فقط حرّ يفعل ما شاء وهو الرئيس، وما سواه مجبور ومقهور لا حرية له كما يقول هيغل. يُضرب بنا المثل لغياب النظم الديمقراطية والحريات العامة ولسيادة الأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية، وترسل إلينا لجان حقوق الإنسان للاستفسار عن أحوال سجنائنا، وتحلّ لدينا الاتحادات وتزّور الانتخابات، وتقوم الانقلابات العسكرية، ويسيطر الرأي الواحد ويحكم الحزب الأوحد ويقتل بعضنا بعضاً. الوطني من في السلطة والخائن من يكون خارجها. وبعد الانقلاب يكون بطل الأمس خائن اليوم والخائن اليوم بطل الغد. غابت مقاييس الوطنية والحرية، وأصبح من في السلطة هو الوطني الأوحد. تسيطر القيادات على كلّ شيء، وتوجّه الوعي القومي من خلال أجهزة الإعلام حتّى لم تعد للشعوب الإسلامية أية قدرة على التعبير عن الرأي الآخر، فامَّحَت المعارضة وإذا ظهرت تحت الاضطهاد والقهر تُتّهم بالخيانة والعمالة وتُلصَق بها تُهم الكفر والإلحاد.

وبهدف إتمام صورة الوضع الرّديء، يعدّد حنفي مخاوف أو هواجس الشعوب الثلاثة الأبرز، لافتاً النظر إلى غالبية المفكّرين العرب النقديين: «ويمثل التخلّف أيضاً في تراجع العقل أمام المحرّمات أو المقدّسات «التابو» التي لا يقترب منها وجداننا القومي: الله والسلطة والجنس، مع أنّا نفكّر فيها ليل نهار ونعيشها بوجداننا من أجل الإشباع وتعويضاً عن الحرمان».

بالإضافة إلى ذلك، ليست الثورة الحضارية ثورةً نصّية. يجب أن تكون قائمة على وقائع العالم الإسلامي والأرقام والإحصاءات، على حدّ قوله، متطرّقاً إلى مسائل توزيع الثروات ومسائل غياب العدالة، بدلاً من التركيز على العظات المنفصلة والعبارات المجازية. وعلى الرّغم من الموقف الصارم ضد

التفنيد النصّي، يركّز حنفي عمله على تجديد التراث عبر الاستعانة بدراسات حول المراجع النصّية. وبدلاً من السؤال: «من يملك ذلك؟» يطرح مجدّداً السؤال المعياري: ما الخطأ في ثقافتنا، وتحديداً في علومنا الدِّينية؟ فهو لا يبحث عن معطيات علمية واقتصادية وجغرافية وتاريخية وقانونية، بل يتطرّق بكلّ بساطة إلى الأنظمة الدِّينية ويحلّلها. ومباشرةً قبل نشر اليسار الإسلامي، قدّم مشروعه عن «التراث والتجديد» في العام ١٩٨٠. وفي العام ١٩٨٨، نُشر المشروع بكامله في خمسة مجلّدات تحت عنوان: **من العقيدة إلى الثورة: محاولة في إعادة بناء علم أصول الدِّين**[٥١]، وإن تبريره لمسعى مماثل في سياق اليسار الإسلامي هو أنه بهدف تغيير الواقع، يحتاج المرء إلى تغيير مظاهر الوعي تجاه الواقع، ويتكوّن وعي المسلمين إلى حدّ كبير من تراكم مجموعة المعتقدات ووجهات النظر العالمية في الإرث المنقول. ويحتاج هذا المخزون النفسي للمعتقدات والأفكار إلى التوجيه والإصلاح عبر العودة إلى الأنظمة الدِّينية الأربعة التي تشكّل صلب الإرث الإسلامي، ألا وهي: العلم الدِّيني والفلسفة والفقه والصّوفية. وتقوم إعادة بناء هذا الإرث على استعادة العناصر العقلية، والتخلّي عن العناصر غير العقلية. وبالنسبة إليه، سبّبت خسارة العناصر العقلية تراجع الثقافة الإسلامية. هنا، نعود إلى المقاربة الثقافية المثالية للأزمة على الرّغم من الرّغبة في لفت النظر إلى المسائل الاقتصادية والسياسية. ويهدف مشروع إعادة البناء إلى تسليط الضوء على الطبيعة العلمانية للإسلام، وإلى تحويل العلوم الدِّينية إلى علوم إنسانية: أي تحويل العلم الدِّيني والفلسفة إلى علم الإنسان، وعقيدة الإمامة إلى علم سياسي، والجدل حول العقل والتقليد إلى معرفة ومنهجية، ومسائل الإرادة الحرّة إلى علم نفس، والعلوم الطبيعية القديمة إلى علوم حديثة، والماورائيات إلى علم نفس اجتماعي أو علم اجتماع معرفي. ويجب تحويل أنظمة الفقه إلى أنظمة حديثة للقانون والسياسة والاقتصاد، وأخيراً تحويل التّصوّف إلى علم نفس وأخلاقيات. يرى كلٌّ من أنكي فون كوغيلغين وأبو زيد أن إعادة البناء هذه تضحّي بالدّقّة التحليلية

(٥١) حسن حنفي: **التراث والتجديد: موقفنا من التراث** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠)، و**من العقيدة إلى الثورة: محاولة في إعادة بناء علم أصول الدِّين**، ٥ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨). ويُعتبر عمل الفيلسوف الماركسي السوري طيب تيزيني محاولة أخرى للبحث عن عناصر الثورة في التقاليد. وتهدف دراسته حول التقاليد إلى إيجاد أفكار متعلّقة بالمادية والإلحاد تساعد على إحياء الثقافة العربية ووصلها بالثقافة العالمية. انظر: طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٦). وكما سنرى، على الرغم من ذلك، فإن العلمانيين لا يركّزون كلهم جدالاتهم على التقاليد.

والتحديد التاريخي والتدقيق العلمي من أجل أيديولوجيا موضوعة مسبقاً[٥٢].

في الواقع، يكرّس أبو زيد فصلاً طويلاً من كتابه **نقد الخطاب الدِّيني** لـ «يسار» حسن حنفي «الإسلامي». ويقول: على عكس الخطاب السلفي، لا يهدف مشروع حنفي إلى صقل الحاضر والماضي؛ فهو يُظهر تاريخية التراث المنقول، ويقدّم بهذا المعنى فرصاً أفضل لتجديد فعّال. ومع ذلك، لا يعمل وفق ضرورات هذه التاريخية. ويبدو أنه يفهم التاريخ كسلسلة أحداث لا كمجموعة هيكليات اقتصادية وسياسية. وقد فشل في معالجة عملية التّرسيب التي يتحوّل من خلالها التقليد إلى وعي حي و«مخزون نفسي»، أي عملية تجمع بين ظروف وقوى معقّدة للانتقاء والتفعيل. بالإضافة إلى ذلك، يحدّد أبو زيد أنه حتّى مع فهم التقليد من وجهة نظر تاريخية، يبقى الماضي في نظر حنفي موجوداً في كلّ الأماكن، ويبقى التركيز على التقليد القاسم المشترك مع المقاربة السلفية، على الرّغم من الاختلافات في نقاط أخرى. وتمسك كلّ من اليسار الإسلامي والإسلاميين المحافظين السلفيين بمركزية التراث، الذي يعتبرونه مخزن المشاكل والحلول. فبالنسبة إلى الإسلاميين المحافظين السلفيين، الإسلام هو الحلّ، وبالنسبة إلى اليسار الإسلامي، يكمن الحلّ في تجديد التراث. فضلاً عن ذلك، يقدّم حنفي مشروعه على أنه توفيق بين الحركتين المتناقضتين في الوطن: العلمانية والسلفية، على الرّغم من أنهما في الحقيقة غير متعارضتين كما يدّعي هو؛ فكلتاهما تستعين بالتراث: الأولى تدعم به أقوالها، والأخرى تعتبره مرجعاً لها، لكن خلافهما هو حول طريقة استعمال هذا التراث. وبحسب أبو زيد، يعاني مشروع حنفي ضغوط الموقف التوافقي ليس بين العلمانية والمحافظة فقط، بل بين القديم والجديد أيضاً، وأكثر من ذلك، نظراً إلى أنه لا يعالج العناصر المعقّدة في منطقها معالجة كاملة. أخيراً، فشل اليسار الإسلامي في تحقيق هدفه: فهو لم يسأل عن تعقيدات الضغوط المنطقية، وجمّد الحاضر في الماضي. وتعود إعادة بنائه للتراث إلى تلوين أيديولوجي بدلاً من إعادة بناءٍ أيديولوجية. ولم يأخذ في عين الاعتبار

(٥٢) انظر: Anke Von Kügelgen, «Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam,» in: David A. King, *Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies, World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in I* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1999), pp. 204-237.

وانظر أيضاً: نصر حامد أبو زيد، «التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي،» في: أبو زيد، **نقد الخطاب الدِّيني**، ص ١٣٧ ـ ١٩٣.

جدياً تاريخية التراث، وحافظ على مقاربة مثالية للثقافة والتراث. وعلى الرّغم من نقاط الضعف هذه الكبيرة، بقي مشروع حنفي في نظر أبو زيد مسعى واعداً أكثر من السلفية المحافظة.

ينتقد محمود أمين العالِم حنفي أيضاً[٥٣]، من زاوية أن الرغبة في الثورة على الحاضر عبر الثورة على التراث هي رغبة عفّ عليها الزمن، لأنّها تفترض بشكل خاطئ أن الحاضر مكوّن أساساً من مفاهيم مهيمنة، وهذه المفاهيم هي مفاهيم التراث نفسها غير المتأثرة بمرور الزمن. ويعتبر كذلك أن مشروع حنفي في انتقاد التراث القديم من وجهة نظر حاجات اليوم ومخاوفه أيضاً عفا عليه الزمن؛ فمسائل الماضي وأولوياته ليست مسائلنا وأولوياتنا. وبحسب العالِم، إن عمل حنفي هو مخاطبة التراث من الحاضر ولكن من دون أن يرقى إلى تجديد هذا التراث. وتهيمن البلاغة والمهاترات على هذه المخاطبة. ويُقتصر التراث على التراث الدِّيني الذي يقتصر هو بدوره على التقليد الإسلامي السنّي.

ويقدّم نقد الفيلسوف المصري العلماني فؤاد زكريا، الذي أحلّل عمله في الفصل المقبل، تقييماً أكثر إدانةً لأفكار حنفي بشأن الحشد الدِّيني والأصولية الإسلامية. وقد كرّس زكريا في مجموعة كتاباته **الحقيقة والخيال في الحركة الإسلامية المعاصرة** في العام ١٩٨٨[٥٤]، ثلاثة فصول لعمل حنفي، حيث وجده عاجزاً عن التفكير الذاتي، واتّهمه بالذاتية (subjectivism) في ما يتعلّق بالإسلاميين. وسمح حنفي لأفكاره أن تتأثّر بالدّعم العاطفي لهم، وفشل في الاعتراف بخطورة عدم احترامهم للديمقراطية وبتمسكهم بطقوس التقوى، وبالتمييز الجنسي وبموقفهم الرجعي في القضايا الدِّينية، وبعدم اهتمامهم بنضال الشعب السياسي والاقتصادي. ويعتقد زكريا أن حنفي بقي غير ثابت وغير متماسك في ما يخص مسائل التفسير والابتكار الدِّيني والتحديث: فتارة يبدو مشيداً بفقهاء القرون الوسطى كمدافعين عن الأصالة الإسلامية، وتارةً أخرى يبدو مناصراً للتغيير والتقدّم. بالنسبة إلى زكريا، يعاني عمل حنفي نقصاً في العمق والصرامة النقدية.

---

(٥٣) محمود أمين العالم، «مشروع حسن حنفي الحضاري،» في: محمود أمين العالم، **مواقف نقدية من التراث** (القاهرة: دار قضايا فكرية، ١٩٩٧؛ بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧)، ص ١٥ ـ ٦٤.

(٥٤) فؤاد زكريا، **الحقيقة والخيال في الحركة الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٨٨)، وقد ترجمه إبراهيم أبو ربيع إلى اللغة الإنكليزية مع مقدّمة وفهرس بالمراجع، انظر: Ibrahim M. Abu-Rabi‘, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement* (London: Pluto Press, 2005).

خامساً: لاهوت تحرّر عربي مسيحي: نعيم عتيق ومتري راهب في فلسطين ـ إسرائيل

يأتي لاهوت تحرّر مختلف من فلسطين عبر أعمال رجال دين مسيحيين عرب. وهو يهدف إلى وصل الإنجيل المسيحي بالخبرات الحية للشعوب الموجودة هناك، سواء في الأراضي المحتلّة أو داخل إسرائيل. وقد أتى هذا اللاهوت نتيجة الحاجة إلى مصالحة الإيمان بإله عدالة وسلام وحبّ مع واقع الاحتلال القاسي والسلب والتمييز. ويحاول إعادة قراءة النصوص الدِّينية بعد تملّكها من جانب الحركات الصهيونية، اليهودية منها والمسيحية. سأركّز هنا على أعمال نعيم ستيفان عتيق ومتري راهب[٥٥]: الأول، راعي كاتدرائية مار جرجس في القدس، خرّيج معهد سان فرانسيسكو للاهوت (San Francisco Theological Seminary)؛ والثاني هو راعي الكنيسة الإنجيلية اللوثرية في بيت لحم، وقد أتمّ تعليمه في جامعة ماربورغ في ألمانيا[٥٦].

يرى كلّ من اللاهوتيين الحاجة إلى تحرير إيمانهما وتجذيره في واقعهما الملموس ـ أي السماح لكلمة الله بأن تتكلّم مع الناس في أحوالهم المعيشة ـ لأنّهما يؤمنان بأهمية مواجهة التّحديات التي يفرضها وضعهما على رسالة الدِّين المسيحي. ويريان أن من الضروري العمل من أجل تحرير الدِّين الذي يستطيع أن يعطي إيمانهما معنى في ظلّ وضعهما الخاص المختلف عن الوضع الغربي الذي يتأثّر جدّاً بوجود دولة إسرائيل. ويلتزم هذان الرجلان بشدّة حلّ النزاع من

---

(٥٥) اقتبست من أعمال عتيق: Naim Stifan Ateek, *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation* (New York: Orbis Books, 1989).

وقد اقتبست من أعمال متري راهب: Mitri Raheb: *I Am a Palestinian Christian* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), and *Bethlehem Besieged: Stories of Hope in Times of Trouble* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004).

بالإضافة إلى الكتاب الأخير لعتيق، انظر: Naim Stifan Ateek, *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* (New York: Orbis Books, 2009).

وهنا لا نستطيع إلا أن نذكر الأعمال الكهنوتية البارزة لسيادة المطران الياس شكّور وشهادته في: Elias Chacour and David Hazard, *Blood Brothers* (Grand Rapids, MI: Chosen Books, 1984; 2nd ed., 2003), and Elias Chacour and Mary E. Jensen, *We Belong to the Land: The Story of a Palestinian Israeli Who Lives for Peace and Reconciliation*, Erma Konya Kess Lives of the Just and Virtuous Series (San Francisco: Harper and Row, 1990).

وقد رُشّح المطران شكور مرّتين لجائزة نوبل للسلام.

(٥٦) أشكر زميلي هاري هاغوبيان للفت انتباهي إلى أعمالهما.

دون عنف. ويؤمنان كلاهما بضرورة الأخذ بحلّ الدولتين لفضّ النزاع، ويقرّان بمركزية المحرقة اليهودية في إقامة دولة يهودية ونظرة اليهود إلى العالم. مع ذلك، يظنّان أن الدِّين المسيحي ما بعد [المحرقة في] أوشفيتز يجب ألا يغضّ النظر عن آلام الفلسطينيين. وبالنّسبة إليهما، لا يمكن تحقيق السلام من دون الإقرار بالظلم الذي يتعرّض له الشعب الفلسطيني.

ومن المثير للاهتمام أن عتيق وراهب يستهلان كتابيهما **العدالة وفقط العدالة: لاهوت تحرّري فلسطيني** و**أنا فلسطيني مسيحي** من خلال عرض الهوية المعقّدة كعرب وفلسطينيين ومسيحيين من مذاهب مختلفة. بالإضافة إلى ذلك، لهما علاقات مختلفة مع إسرائيل؛ فعتيق مواطن إسرائيلي يقيم في القدس، وراهب فلسطيني مقيم في بيت لحم، أي مواطن في الأراضي المحتلّة(٥٧).

يرى الكاتبان بوضوح ضرورة إعلام القرّاء بشأن واقع المسيحيين في الأرض المقدّسة، وهو غير معروف جيداً، وخصوصاً في الغرب، حيث يساوي الناس العرب بالمسلمين تلقائياً، ولا يعون أن الكنائس القديمة والمجتمعات المسيحية الأولى كانت في الشرق الأوسط. ومع الوقت، أصبحت هذه المجتمعات أقليات بعد قيام الإسلام وتأسيس عدّة دول إسلامية في المنطقة، والصعوبات الاجتماعية والاقتصادية التي واجهها المجتمع نتيجة الاحتلال الإسرائيلي للضفّة الغربية. ويشرح راهب بإيجاز الواقع الحاضر والتّحديات التي تواجهها هذه الأقليات في فلسطين ـ إسرائيل، ويصف آثارها في إنشاء لاهوت وسياسة تحرّريين في كنائسها(٥٨). ويبدأ عتيق بلمحة عامة عن النزاع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، ويُظهر كيف أن هذا النزاع يستمر في تهديد المجتمعات المسيحية. بالنسبة إليه، إن التحدّي أمام اللاهوت التحرّري هو تحول ظروف التهميش هذه إلى شهادة ديناميكية للإيمان(٥٩). وفي الوقت نفسه، يحافظ الرّجلان على تمسكهما بنظرتهما المسيحية وبتضامنهما مع المواطنين المسلمين، وعلى

---

(٥٧) انظر ما كتبه عتيق، في: Naim Stifan Ateek, «The Shattering of Stereotypes-Who Am I? A Christian, a Palestinian, an Arab, an Isreali,» in: Ateek, *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*, pp. 7-17, and Mitri Raheb, «My Identity as a Christian Palestinian,» in: Raheb, *I Am a Palestinian Christian*, pp. 3-14.

(٥٨) انظر: Mitri Raheb, «On Being a Minority,» in: Raheb, Ibid., pp. 15-25.

(٥٩) اقرأوا ما كتبه عتيق في: Naim Stifan Ateek: «An Arena for Strife: The Political-Historical Background,» and «Being Palestinian and Christian in Israel,» *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*, pp. 18-73.

بحثهما عن فهم مسالم للدولة الإسرائيلية. ويبحث كلٌّ منهما عن سبل البقاء وفياً لدعوة المسيحية له إلى أن يحب عدوه وسط واقع يسوده القمع والعنف واللاعدالة.

وإن دعوة الكنيسة كمؤسسة دينية للوقوف مع الفقير والضعيف ضد الظلم والقمع، وللحدّ من تضامنها مع الغني والقوي، هي قاسم مشترك لأديان التحرير كلّها، سواء في أمريكا الشمالية (لدى الأمريكيين الأفارقة مثلاً) أو في أمريكا اللاتينية أو في جنوب أفريقيا[٦٠]. ولا عجب في أن هذه الدعوة إلى لاهوت جديد جوبهت بمعارضة المؤسسات الكنسية التقليدية، لاسيما الكنائس الأقدم والأعرق، ولا تودّ ربما تسييس رسالة الإنجيل. وما يميز المشكلة الفلسطينية من مشاكل قارّات أخرى هو أنّها تنوء تحت حمل دولة توراتية تبرّر نفسها على أساس النّص التوراتي. وتضع النص المقدّس ورسالته ومُلهمه في ضوءٍ مميز. ويعبّر راهب عن هذه المعضلة بالطريقة التالية:

يشوع وداود، المألوفان بالنسبة إليّ كثيراً، أصبحا فجأة مسيسَين، وبطريقةٍ ما لم يعودا استمرارية مع يسوع المسيح كما كانا من قبل. لكن على عكس ذلك، أصبحا قريبَين لمناحيم بيغن وإسحاق شامير. لم تعد انتصاراتهما وفتوحاتهما في سبيل القيم الروحية بل من أجل الأرض ـ أرضي أنا بالأخص.

ظهر إنجيلي الآن مظهراً لم أره من قبل. وأصبح الإنجيل المقدّس الذي أملكه حتّى الآن باعتباره كُتب «لأجلنا»، فجأةً «ضدّنا». لم يعد رسالة مواساة ولا تشجيع بالنسبة إليّ بل كلمة مخيفة. ولم يعد خلاصي وخلاص العالم مسألة الإنجيل المقدّس بعد الآن. لكن أصبحت المسألة هي أرضي الأرض التي وعد بها الله إسرائيل والتي خسرت فيها حقّي في العيش إلا باعتباري «غريباً». والله الذي عرفته منذ طفولتي على أنّه محبّة أصبح فجأةً إلهاً صادر الأرض وشنّ «الحرب المقدّسة» ودمّر شعوباً بأكملها. وبدأت أشك في هذا الإله. . .،

(٦٠) اعتبر كلٌّ من عتيق وراهب أن وثيقة الكايروس التي نُشرت في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥ «محاولة من المسيحيين المعنيين في جنوب أفريقيا لعكس حالة الوفاة في بلادهم». واجتمع لاهوتيو جنوب أفريقيا ورؤساء الكنائس للبحث في إجراءات لتجنّب التفرقة العنصرية وحالة الطوارئ. وأصرّوا على أهمية فهم علل المجتمع الذي فيه يُدعى المسيحيون ليشهدوا لإيمانهم. انظر ما كتبه لاهوتيو الكايروس في: Kairos Theologians, *The Kairos Document: Challenge to the Church, A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*, foreword by John W. de Gruchy (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986).

وأصبحت رويداً رويداً «غاضباً من الله وإن لم يكن الأمر بالتجديف فعلى الأقلّ بتذمّر شديد[٦١].

ويكتب عتيق حول الموضوع نفسه ما يلي:

قبل بناء الدولة اعتُبر العهد القديم جزءاً أساسياً من الإنجيل المقدّس مشيراً وشاهداً ليسوع المسيح. أمّا منذ بناء الدولة، قرأ بعض المفسرين اليهود والمسيحيين العهد القديم وفسروه بشكل واسع على أنه نصّ صهيوني حتى أصبح بغيضاً للمسيحيين الفلسطينيين. نتيجةً لذلك، أصبح العهد القديم عموماً لا يُستخدم بين الإكليريكيين والعلمانيين، ولم تستطع الكنيسة تقبّل التباساته وأسئلته ومفارقاته، خصوصاً من خلال ربطه مباشرةً بأحداث القرن العشرين في فلسطين. . . وتركّز السؤال الأهمّ على طبيعة الله وشخصيته. ما طبيعة الله حقّاً؟ ما هي علاقة الله مع دولة إسرائيل الجديدة؟ هل الله متحيز فقط لليهود؟ هل هو إله العدالة والسلام؟. . . والإجابة تكمن إلى حدّ كبير في ممارسة اللاهوت[٦٢].

وبحسب عتيق، تتطلّب «ممارسة اللاهوت» استرداد (reclaiming) الإنجيل بروح من المحبّة والسلام. وتتطلّب تجريدَ النص المقدّس من الأسطورة الصهيونية عبر تفسيرات تسمح بسماع رسالته التصالحية والتحرّرية. وفي داخل التقليد اليهودي، يقرّ بمقاربات ثلاثة للكتب المقدّسة: مقاربة وطنية قائمة حصرياً على علاقة إثنية بالله، ومقاربة ذات توجيه توراتي تركّز على الجانب القانوني للدين، ومقاربة نبوية تركّز على البعد الأخلاقي العالمي لليهودية. وبالنسبة إليه، إن إنشاء دولة إسرائيل قوّى الشعب اليهودي مادياً ولكنّه أفقره روحياً، إذ ضيّق نطاقه عبر تحويله إلى نطاقٍ إثني وتدمير نزاهته الأخلاقية. ومن بين المثقّفين اليهود الذين يفكّرون في إشكالية «التمكين مقابل الأخلاق»، نذكر مارك إليس الذي تحاور مع عتيق عدّة سنوات. ويعود كلٌّ من الرّجلين إلى عمل الآخر[٦٣]. يأسف إليس على

---

(٦١) انظر: Raheb, *I Am a Palestinian Christian*, p. 56.

وفي نهاية هذا المقطع، يقتبس من كلام مارتن لوثر من مقدّمته في الطبعة الأولى لدار نشر فيتينبيرغ لكتاباته عام ١٥٣٩. انظر: Raheb, Ibid., p. 154 (footnote).

(٦٢) انظر: Ateek, *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*, pp. 77-79.

(٦٣) انظر: Marc Ellis, *Toward a Jewish Theology of Liberation* (New York: Orbis Books, 1987, and 2nd ed. 1989, and 3rd ed. 2004), chap. 6: «Liberation Struggles and the Jewish Community,» pp. 145-202.

وللحصول على أعمال إيليس في أعمال عتيق، انظر: Ateek, Ibid., pp. 69-71, and Raheb, *I Am a Palestinian Christian*, pp. 85-154.

الضرر الأخلاقي الذي سبّبه التمكين لليهود مع قيام دولة إسرائيل. وبالنسبة إليه، لا يحصل التحرير اليهودي الحقيقي إلّا عبر المواصلة الجدية للعدالة والسلام، لاسيما مع الفلسطينيين الذين غدوا ضحية هذا التمكين. ويضيف أن التحرير الحقيقي يجب أن يحافظ على ذكرى الاستعباد والقمع، خوفاً من أن يؤدّي إلى النسيان، وبالتالي إلى تجديد القمع لكن هذه المرّة على يد الضحايا السابقين. ولكن إدامة الشعور بالضحية (victimhood) قد تؤدّي أيضاً إلى موقف غير صالح. ويكون التحدّي في إيجاد توازن بين التذكّر والنسيان.

ويعتقد راهب أيضاً أنه يجب إعادة طرح بعض المفاهيم الإنجيلية الأساسية، مثل الاختيار وأرض الميعاد والهجرة الجماعية (exodus). ويقول إن الانتخاب يجب أن يُفهم على أنّه إفصاح عن الإيمان والوعد، ودعوة إلى الخدمة بدلاً من أن يكون ادّعاءً أو تمييزاً أو أيديولوجيا. ويشعر بأن الوعد بالأرض وعد قطعه الله كدعوة إلى الخضوع لإرادته وعدالته. ويجب فهم الهجرة الجماعية أيضاً على أنها وعدٌ كوني بالتحرّر من القمع وبحياة صالحة وليست ترخيصاً حصرياً أُعطي للشعب اليهودي ليملك الأرض والممتلكات.

ويعتقد كلّ من عتيق وراهب أن الوضع الأقلوي للمجتمعات المسيحية العربية وفّر على الكنائس تجارب السلطة، على عكس المجتمعات اليهودية والمسلمة، وعلى عكس الكنائس الغربية. ويقول عتيق: «على عكس اليهودية والإسلام، توجد المسيحية في إسرائيل ـ فلسطين كأقلية. ويعيش المسيحيون حياتهم في إطار ما قبل القسطنطينية. وقد عانوا الاضطهاد بإيمان على مرّ العصور، وحافظوا على هذا الإيمان بصلابة ضد العداءات الكثيرة. وحتّى اليوم، حين يعيش عدد كبير من المسلمين واليهود بروح من النصر والتفوّق، تعيش الكنيسة في ظلّ الصليب»(٦٤). ويكتب راهب: «أُجبر المسيحيون العرب أحياناً على الوعي بأن المتدينين الغربيين أمثالهم يؤمنون بمسيحية غريبة عليهم. وقد رُبط الوجود المسيحي العربي منذ القدم بقوّة بإشارة الصليب. بالنسبة إليهم، كان الصليب دلالة على واقع الكنيسة المعذّبة بدلاً من أن يكون إرث الكنيسة المتفوّقة. وعلى صعيد آخر، ربطت الكنائس الغربية الصليب بالقوّة والمصالح الأساسية والتوسيع»(٦٥).

---

(٦٤) انظر: Ateek, Ibid., p. 161.

(٦٥) انظر: Raheb, Ibid., p. 10.

ما هو الصليب هذا الذي يدافع عنه اللاهوتيون الفلسطينيون؟ من المؤكَّد أنه ليس صليب الضحية العاجزة أو التأديب المروّع. هو في الواقع لاهوت يدعو إلى تحمّل المعاناة على أمل الفداء بسلام، ومقاومة الظلم، والعمل من أجل المصالحة. ويفكّر راهب بمعنى محبة الأعداء في السياق الإسرائيلي ـ الفلسطيني: «ليحبّ المرء عدوّه لا يعني أن يغطي نزاعه معه وأن يقلّل من جديته، بل يعني أن يتحمّل الضغط الناتج من هذا النزاع من دون الاستسلام للكراهية. على الإنسان أن يحبّ الناس وليس الأعمال غير العادلة التي يقترفونها. وتعني محبّة العدو بالتالي أن على الإنسان الإقرار بحبّ عدوّه كمخلوق من مخلوقات الله، له الحق في العيش والمسامحة والمحبة ـ لا الحق في اقتراف أعمال غير عادلة ـ على الرّغم من النزاع»[٦٦]. ويبلور عتيق فكرة تحديات هذه المعاناة:

تطلّب منّي قبول غير المقبول كلّ هذه السنوات: دولة يهودية في جزء من «فلسطيننا». ولم تكن صراعاتي مع الكره والغضب والإذلال سهلة وأنا طفلٌ أتذكّر الإبعاد القاسي لعائلتي عن مدينة بيسان، ومن ثمّ وأنا رجل الإيمان ورجل دين. لكن كان يجب عليَّ أن أتحدّى هذه المشاعر باستمرار بطلبات من الحبّ والمسامحة. وفي الوقت عينه أدركت من دون شكّ أن الظلم إثم وعمل شرير، وأنه غضب تجاه الله، وأن من واجبي أن أصرخ ضدّه. وقد قضيت الكثير من السنين لأتقبّل إنشاء دولة إسرائيل وحاجتها إلى الوجود على الرّغم من أن هذا الأمر ليس من حقّها. والآن أشعر بأنّني أريدها أن تبقى لأنّني أؤمن بأن زوال إسرائيل قد يعني ظلماً أضخم للملايين من الناس الأبرياء الذين لا يعرفون وطناً غير إسرائيل. . .

بمعنى آخر يجب أن يكون أي حلّ يشمل إسرائيل عرضاً أقبله لشعبي، للفلسطينيين. ويجب أن يُقاس كل اقتراح بعناية لكي يقبله الطرفان باعتباره جيداً وعادلاً لهما، وإلا لن يحصل الاقتراح على المصداقية[٦٧].

إن هذه التحديات كلّها متعِبة في الواقع، وإن تجربة مواجهة الكره والغضب والذلّ والمعاناة بشكل من أشكال مختلفة للتّفوّق هي عمل إنساني صعب. وليس ثمة دين من الأديان الثلاثة مجرّداً من هذه التجربة، لاسيما حين يعود إلى دولة قوية في الحاضر مثل إسرائيل، أو إلى دولة قوية في الماضي

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٦٧) Ateek, Ibid., p. 164.

مثل الإمبراطورية الإسلامية .إلّا أن ردود الفعل التّفوّقية هذه تجاه الألم تعوق الاستكشاف العميق والبنّاء لردّ الفعل الأخلاقي الذي يدعو إلى تعميق أخلاقي في البحث عن العدالة والسلام. فالتحديات التي تواجه المجتمعات العربية المسلمة في المنطقة هائلة، ومستويات الغضب والذلّ عالية. ومع ذلك، قد يتمكّن لاهوت تحرّر إسلامي نبوي أن يتخطّى أوجه القصور في اليسار الإسلامي الذي يتّبعه حنفي، ويساهم في دعم الحياة في ثقافات المنطقة[٦٨].

وفي هذه المجتمعات المسيحية والمسلمة العربية، ثمة نوع من التمرّد على الظلم السياسي والاقتصادي المعبّر عنه بالتعبئة الدِّينية مثلاً. وفي كلّ من المجتمعين، ثمة بحث عن وسائل تمكين في وجه القمع والعجز ـ من هنا أهمية مفهوم التمكين والتمعّن النقدي فيه. وقد يكون وضع الأقلية الذي يعزّز حساسية المسيحيين تجاه الدعوة النبوية لإيمانهم، لاسيما حين يحاولون مقاومة اليأس والهجرة، نعمةً مستترة، علماً بأن حتّى في مجموعة الأقلية هذه، قد يكون الصوت النبوي بذاته صوت أقلية. وقد يكون اللاهوت النبوي هذا «فكراً مختلفاً» لاستعمال صياغة ابتدعها المفكّر المغربي عبد الكبير الخطيبي الذي سأتحدّث عن عمله في الفصل التالي. قد يحمي هذا «الفكر المختلف» المتأتي من الهوامش، من التجربة القاتلة الناجمة عن اكتفاء ذاتي شامل وأحادي. ولكن ما هي احتمالات أن يُسمع هذا الصوت النبوي في هذا الإطار التنازعي؟ وما هي احتمالات أن تُسمع الأصوات المسلمة واليهودية (واليهودية العربية) التحررية النبوية في المنطقة؟

وتأسفت ليلى أحمد على غياب الأبعاد الأخلاقية والروحية في تعبئة الإسلام، داعيةً إلى حلّ المسائل الوطنية والنسائية الإسلامية. وفي تعليقها على السيرة الذاتية للسيدة زينب الغزالي المسلمة، كتبت:

إن رواية الغزالي، كشهادة لثورة دينية، لافتة بعدد من الطرقِ. أوّلاً تجدر

---

(٦٨) يمكننا إيجاد كتابات كثيرة حول هذه الثيولوجيا للتحرّر الإسلامي في جنوب أفريقيا في العمل الأدبي لفريد إسحاق في: Farid Esack: *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1996), and *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today* (Oxford: Oneworld Publication, 1999).

وتصدر الآن منشورات مهمّة حول الموضوع في الولايات المتحدة، مثل: Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld Publication, 2003), and Khaled Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam*, edited by Joshua Cohen and Ian Lague (Boston, MA: Picon, 2002).

ملاحظة أن الالتزام الروحي للإسلام يبدو غائباً. ويظهر الإسلام على أنه طريق للقوّة والعظمة ولمجتمع منظّم بدقّة لكن ليس كطريقٍ روحي. وبشكل مماثل بدت ميزات الوعي الذاتي وميزات حدّة الإدراك الأخلاقي، التي يتوقّع المرء وجودها في الأشخاص الذين يملكون مهمّة دينية، غائبة أيضاً. . .

و**ثانياً**، إن رواية الغزالي لافتة بوضوح ربطها الحاجة إلى استرجاع الإسلام بالحاجة إلى استرجاع الأمّة المعانية من إذلال الإمبريالية. وهي لافتة أيضاً بوضوح وعظها بأن الإسلام هو طريق للقوّة والعظمة؛ فالدعوة إلى الإسلام ليست من أجل دعوة النفوس إلى الله أو للسعي وراء حقيقة أساسية بل لاسترجاع القوّة وتسليم «دقّة التحكّم بالعالم أجمع» لأمّة الإسلام[٦٩].

وفي اللاهوت النقدي، الذي راجعتُه في هذا الفصل، أشرت إلى البحث عن تفسيرات جديدة: المسعى إلى تاريخية النصوص الكريمة، سواء في القرآن الكريم أو في الإنجيل المقدّس، من دون التشكيك في طابعهما الدِّيني. ويرى الفقهاء المسلمون النقديون ضرورة وضع القرآن في سياقه التاريخي، ورفض قراءاته المطلقة وغير الزمنية، فيما يرى علماء الدِّين المسيحيون الحاجة إلى تفضيل قراءة تاريخية للإنجيل على قراءاته الصهيونية، مسيحية كانت أو يهودية. بالإضافة إلى ذلك، يشدّد علماء الدِّين في المجتمعات العربية المسيحية والمسلمة على أهمية إدخال إيمانهم في حياتهم اليومية، أي بإدخاله في التغيّرات الضرورية التي تسمح لهم بمحاكاة الشعب في واقعه الحاضر والمحلّي. في كلّ من الحالتين، على علم الدِّين أن يصبح ملازماً أكثر وحياً واستجابة، كاسراً التوطيد المزعوم للتقاليد الدِّينية، بالإضافة إلى اعتماد طرائق تفكير جديدة لا تستطيع أن تؤثّر في الثقافة بشكل عام.

سادساً: في نقد الإسلام التقليدي: تحليل طلال أسد للنقد العام من قِبل العلماء في العربية السعودية

عالجتُ في ما سبق من هذا الفصل المحاولات الهادفة إلى انفتاح الفكر الإسلامي ـ أي علم الكلام والتّفسير والتقليد النّبوي والفقه ـ على أفق جديد من التفسير، وذلك من خلال إخضاع النصوص التي أنتجتها هذه المحاولات

(٦٩) انظر: Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, p. 201.

على مرّ الزمن لنقدٍ تاريخي. ومن خلال إظهار السياق البشري في تشكيل النصوص وتحوّلاتها، دعا هذا النص إلى بلورة تفسيرات جديدة تستجيب لحاجات اليوم الحاضر وقيمه. ورأينا أيضاً محاولة دفع الدِّين إلى النضال ضد الظلم السياسي والاقتصادي عبر تحويل الإسلام إلى دين ثوري. وقد واجهت هذه المحاولات كلّها تحديات وعوائق وضعتها المواقعُ المحافظة، ومقاومةُ تغيير العادات الفكرية، والاهتمامُ بتأكيد الهوية والدفاع عنها، بالإضافة إلى القمع الذي تمارسه الدولة، والمقاومة البطريركية، والترهيب، إن لم يكن التكفير، من جانب إسلاميين مجاهدين. غير أن النقد مارسه أيضاً رجال دِين تقليديون ينأون بأنفسهم عن طموحات متمرّدة لدى جماعات إسلامية مجاهدة. ويحلّل الأنثروبولوجي البريطاني المقيم في الولايات المتحدة طلال أسد مثلاً ساطعاً لهذا النوع من النّقد، لاسيما رسالة مفتوحة كتبها ووقّعها مئات من العلماء السعوديين خاطبوا فيها ملك السعودية بوصفه «خادم الحرمين الشّريفين (مكّة والمدينة)، أنعم الله عليه»، وبالتالي بوصفه قائد المجتمع الدِّيني السعودي. وقد نُشرت الرسالة في أيار/مايو ١٩٩١، في أعقاب حرب الخليج التي أدّت إلى مرابطة القوات الأمريكية على الأرض السعودية. وجاءت الرسالة على شكل منشورٍ وُزّع في المملكة لكنّه لم يُعلن في وسائل الإعلام السعودية، الخاصة منها والرسمية. وقد جاء في المنشور المطالب التالية، كما اقتبسها أسد وترجمها: «إنشاء جمعية استشارية للفصل في الشؤون المحلية والخارجية. . . باستقلالية تامّة. . . توزيع عادل للمال العام. . . ضمان حقوق الأفراد والمجتمع، ورفع جميع القيود عن رغبات الناس وحقوقهم، بما فيها الكرامة الإنسانية. . . وفقاً للقواعد الأخلاقية الشرعية والمعترف بها. . . بالإضافة إلى مراجعة كاملة ووافية لجميع المنظمات السياسية والإدارية والاقتصادية في المملكة، لضمان عملها وفقاً للشريعة الإسلامية»[(٧٠)]. ويفيد أسد بأن بعد برهة من نشر الرسالة، أُرسلت إلى الملك رسالة أخرى بلهجة مختلفة (خوطِب فيها بوصفه «الملك» أي بوصفه قائداً سياسياً)، ووقّعها هذه المرّة عددٌ من السعوديين المتعلّمين في الغرب، مطالبين بإصلاحات تحديثية.

---

(٧٠) يمكننا إيجاد الاقتباس والترجمة في: Talal Asad, «The Limits of Religious Criticism in the Middle East: Notes on Islamic Public Argument,» in: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993), pp. 223-224.

تدلّ مطالب العلماء بوضوح على الفشل الخطِر في عمل الملك ورئيس جمعية المؤمنين في مسائل أساسية، ككرامة الإنسان والحقوق الفردية والاجتماعية والشؤون الداخلية والخارجية، بما فيها الشؤون الاقتصادية والإدارية والسياسية. وأسند العلماء نقدهم إلى مفهوم «النصيحة» الأساسي في علم الدِّين الإسلامي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي «النصيحة» التي يدين لها كلّ مسلمٍ لأخيه المسلم من خلال المجادلة بالتي هي أحسن، من دون استعمال العنف، وبطرق ملائمة تطمئنه إلى حُسن القصد من وراء النصيحة. والانتقاد الأخلاقي هذا هو واجب المسلمين ـ بمن فيهم الحكّام، خصوصاً إذا كانوا غير عادلين ـ تجاه مجتمعهم. ويقوم هذا المبدأ على الأحاديث التي نُقلت عن النّبي (والأكثر شيوعاً بين الناس)، من مثل: «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»، و«إن قمنا بعملٍ بلطفٍ ودماثة يحلو العمل، وإن قمنا به بقوّة وعنف يصبح قبيحاً». وتقوم نصيحة العلماء على سابقة ملحوظة تمثّلت في نقد علني وجّهه إلى رأس الدولة فقيهٌ من فقهاء القرن الثالث عشر هو ابن تيمية، الذي زُجّ به في السجن بسبب تأنيبه الأمير علانية على عدم القيام بواجباته. ويندرج نقد العلماء العلني في خانة خطاب أصولي ذي مقتضيات خاصة به، بحسب قول أسد؛ فهو لا يقوم على استبداد بحت، كما يظنّ البعض، بل على تقديم حجّة مقْنعة مبنية على التحليل الموجّه تقليدياً وضمن حدود التماسك الاستطرادي. وعلى الرّغم من أن خطاب العلماء ملتزم التقليد، فهو يتناول الوضع الحالي والمجال الاجتماعي الجديد الناتج من المؤسسات الحديثة (الإدارية والاقتصادية والأيديولوجية)، والطبقات الاجتماعية الحديثة (أي المواطنين المتعلّمين في الغرب). وبهذا المعنى، يعتقد أسد أن ذلك يشكّل جزءاً من الحداثة بدلاً من أن يكون ردّ فعل عليها، كما يُقال غالباً.

لم يأت الرد على هذه الرسالة من الملك بل من مجلس العلماء الكبار، الذين استنكروا طابعها العلني. ويذكر أسد حجّتين قدّمهما العلماء المنتقدون دعماً لجعل نصيحتهم علنية: **الأولى** حجّة أخلاقية متعلّقة بالجانب العلني للمسألة، لاسيما خير الأمّة العام الذي ينبغي أن يعيه الشعب والحاكم كلاهما. و**الثانية** حجّة تكتيكية تفيد بأن كلّ النصائح التي أُسديت إلى الملك سراً تمّ تجاهلها، وبأن النقد قد تسنح له فرصة أكبر ليُسمع في منتدى عام.

يرمي هدف أسد من التركيز على هذه الرسالة المفتوحة إلى دحض زعم فاشٍ مؤداه أن ممارسة النقد العلني أمر غريب على الإسلام، وأن الدول الإسلامية لا تتقبّل مثل هذا النقد بسبب طابعها المطلق. ويمعن أسد النظر ملياً في بروز النقد العلني في الدول الغربية المطلقة، لاسيما نقد كانط في عهد فريدريك الكبير؛ فهذا النقد قُيّد أيضاً بحدود معيّنة، كما ظهر في رسالة كانط غير المنشورة إلى الملك، واعداً فيها بعدم مهاجمة الدِّين علناً. وتُرى الحدود الموضوعة من جانب السلطة السياسية أيضاً في تمييز كانط بين الاستعمال الفردي والعام للعقلانية: في الحالة الأولى، العقلانية هي إعطاء أسبقية لطاعة القوانين والسلطات القائمة في مجال الواجبات الرسمية والعملية. وفي الحالة الثانية، العقلانية هي ممارسة قواها النقدية الكاملة في المجال الفكري، جمهور القرّاء والكتّاب. فالحدود الأولى هي حدود سياسية، والحدود الثانية حدود اجتماعية مقتصرة على دائرة ضيقة من المثقّفين. وكما يشير أسد، يرى البعض في دعوة كانط إلى الطاعة القانونية والسياسية تبريراً لاستبداد الدولة، بينما يلاحظ آخرون في عقلانية كانط النقدية العلنية تطوراً للجوانب التحرّرية للمجتمع العلماني والبرجوازي. وما يرغب أسد في لفت الانتباه إليه هو الفرق في أصول هذين النوعين من النقد العلني، المرتبطين بأصول مختلفة لتشكّل الدولة، بدلاً من ارتباطهما بقياس نوع واحد (النوع الإسلامي) قياساً بتاريخ النوع الآخر (النوع الغربي). في حالة النقد الغربي، المسألة مسألة سلطة سياسية لدولة قوية (بروسيا في القرن الثامن عشر) كان الدِّين فيها في تراجع، وكان يُخشى بسبب تأثيره المعطّل للاستقرار والسلام الاجتماعيين. وفي الدول الإسلامية في فترة ما بعد الاستقلال، مثل العربية السعودية، للدِّين في سياق الحكومة الدّينية اليد العليا، فيصوغ تبعاً لذلك شكل النقد العلني. كما أن استذكار ممارسة النقد في المؤسسات الإسلامية التقليدية يدحض تلك الادّعاءات التي تجعل الدِّين والعقلانية، وبالتالي الدِّين والنقد، متعارضين بالفطرة. هنا، يشير أسد إلى مواقف مثل موقف صادق جلال العظم.

ويضيف أسد أن ذلك لا يعني أن نقد العلماء العلني ليس مقيَّداً ومقيِّداً؛ وهو يوافق هنا رأي كثيرين من السعوديين الذين يعتقدون ذلك. لكن القيود لا تعود إلى عدم قدرة المفكّرين الدِّينيين على التّفكّر في التغيير أو إلى التناقض الأساسي بين الدِّين والعقلانية، بل تعود إلى تعبيرٍ خاص لتقليدٍ خطابي في وقتٍ محدّد من الزمن. بالنسبة إلى كثيرين، بمن فيهم السعوديون، يستتبع نقد

العلماء نظاماً من القواعد الدِّينية الثابتة، بالإضافة إلى نظام أخلاقي قد لا يتقبّله الجميع بالمعنى العام. إنه في الواقع يفترض أن يكونَ الناس أعضاء مجال أخلاقي قائم مسبقاً بدلاً من أن يكونوا أفراد عالميين ومستقلّين يعيشون في مجال التحرّر السياسي العقلاني والمحايد أخلاقياً. ويعترض أسد هنا على حياد الليبرالية السياسية الحديثة التي يراها مصقولة بالقيم المسيحية المعلمنة، ويذكّر بالتصوّرات المختلفة للعقلانية التي سادت على مرّ التاريخ الفكري الغربي[٧١]. فضلاً عن ذلك، يضيف أن الأيديولوجيات العلمانية لم تكن معصومة من الاستبداد، معتبراً أن ما هو جازم في مسائل الاستبداد والحرية ليس التبرير لتشريع السلطة، ولكن التصرّف المعتمد في هذا التبرير. بالنسبة إليه، ما يجعل النقد العلني الإسلامي يبدو مختلفاً جذرياً هو أنه قُيّم في خطاب غربي: «أخيراً من الضروري التشديد على أنّني غير معني بالحقيقة أو بالمعتقدات الدِّينية السعودية، ولكن بنوع العقلانية النقدية المطروحة في النصيحة. ولقد حاولت أن أُظهر أن التراث الإسلامي هو الموضع الذي تأتي منه العقلانية. وما من أمور أكثر للذكر حول العقلانية السياسية والأخلاقية داخل التقليد الليبرالي الحديث، باستثناء أن الليبرالية الحديثة تنشر القوى العظيمة، بما فيها القوّة المرنة لبناء تاريخ عالمي تقدّمي لا يملكه أي تراث آخر. وهو اليوم الشرط الأساسي الذي يحدّد النقد الدِّيني في الشرق الأوسط المعاصر»[٧٢].

ينجح أسد في دحض مقولة عدم قدرة الإسلام الاستثنائية على السماح بالنقد العلني، ووضع مسارات النقد في تاريخ كلّ من الشرق الأوسط والغرب. لكن كما رأينا خلال هذا الفصل، لم توضع القيود على النقد الدِّيني فقط نتيجة الخطاب ذي التوجه الأوروبي المهيمن. بالإضافة إلى ذلك، نظراً إلى تحليل الليبرالية الغربية على أساس تقليد ديني وثقافي محدّد، على المرء أن يقرّ بأن الدولة الحرّة والعلمانية تؤمّن هامشاً واسعاً من الحرية أكثر ممّا تؤمّنه الحكومة الدِّينية، لاسيما بموجب حرية المعتقد والتفكير والتعبير. وبالطبع، لا يستبعد

---

(٧١) يقتبس طلال أسد من: Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988).
ويمكننا أن نقرأ أيضاً جدالاً بين هبرماس وتايلور حول الحيادية الأخلاقية للديمقراطية الليبرالية، خصوصاً في العلاقة مع مسائل سياسات الاعتراف، في: Amy Gutmann, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

(٧٢) انظر: Asad, Ibid., p. 236.

هذا التمييز وجود صوت ديني للنقد كأي صوت من الأصوات داخل دولة علمانية ليبرالية. في الواقع، إن محاولة الدولة استقطاب المؤسسات الدِّينية التقليدية من قبل الدول العربية المستقلّة أدّت إلى خسارة الصوت النقدي التعارضي المهم، لاسيما في الدول التي للدِّين فيها دور مهم. وقد كان هذا الاستقطاب جزءاً من سياسة الدولة الهادفة إلى قمع كلّ القوى التعارضية والمستقلّة في المجتمع المحلّي. بالإضافة إلى ذلك، كما أشار البعض، قد يتخيل المرء تطور بعض الحركات الإسلامية إلى أحزاب سياسية مستلهمة من الدِّين، مثل الحزب الديمقراطي المسيحي في ألمانيا.

سابعاً: النقد الإسلامي والمشاكل الثقافية

كان التحديث الدِّيني من أهم مشاريع النهضة. وقد دعت الشخصيات البارزة في النهضة، مثل الطهطاوي والأفغاني وعبده، إلى تحديث تعليم العلماء ورجال الدِّين المسلمين الذين تحمّلوا مسؤولية كبيرة في تراجع المجتمعات المسلمة. ورأى الأفغاني وعبده أن الإصلاح التحديثي كان طبيعياً أكثر بالنسبة إلى الإسلام ممّا هو بالنسبة إلى المسيحية بسبب ميول الإسلام إلى العقلانية، وبسبب غياب هيئة دينية عنه. ويجب القيام بتحليل نظرة هؤلاء النهضويين العرب للإصلاح الأوروبي ومقارنتها بنظرة المصلحين المسيحيين إلى هذا الإصلاح في أوروبا القرن السادس عشر. وقد اتّخذ الدِّين مكانة مركزية في حركة النهضة لعدّة أسباب. من جهة، كان معظم شخصيات النهضة رجال دين، لأن رجال الدِّين، كما هو شأنهم في المجتمعات التقليدية، يستفيدون من التعليم، ويؤدّون بالتالي دور النخبة المثقّفة. ومن جهة أخرى، كانت المجتمعات العربية مجتمعات دينية بشكل عام، مثل معظم المجتمعات التقليدية، وبالتالي حكم الدِّين قطاعات مختلفة من الحياة الاجتماعية، من التعليم إلى القانون والأخلاق والعادات الاجتماعية. ويتطلّب أي تغيير تحديثي تغييراً في الدِّين، فحرص البارزون في النهضة على إدخال هذا التغيير. وقد ووجهت دعواتهم ومحاولاتهم بالمقاومة من قبل المؤسسات الدِّينية، لاسيما تلك المعنية بالمسائل المتعلّقة بالنصوص المقدّسة والتقليد المكرّس. ومع ذلك، جرت في سياق القرن العشرين تعبئة الإسلام ليخدم كأيديولوجيا مدافعة عن الهوية كلّما سُيّس لمواجهة التحديات الخارجية والداخلية، وبالتالي صعبت مقاربته بطرق نقدية وابتكارية.

ينتمي أركون وأبو زيد إلى هذا الخط من مصلحي عصر النهضة، لكنهما يأتيان في الوقت الذي يبلغ حشد الإسلام وتسييسه ذروتهما، وفي الوقت الذي نحن بأمس الحاجة إلى عمل نقدي لنفخ حياة فكرية، لا بل روحية أيضاً، في الدِّين، ولإعلان العلم الدِّيني نظام تفكير يتطلّب حرية الفكر وحرية التعبير، والتزاماً طويل الأمد لعمل حقيقي خالٍ من التغييرات الظرفية للأفكار الدِّينية. وإن التركيز على الإنسان في التقاليد الدِّينية ـ أي في تفسير النصوص الدِّينية وتشريع القوانين الدِّينية أو تشكيل التقليد ونقله ـ هو أمر بغاية الأهمية؛ فهو يفسح المجال أمام إعادة امتلاك نقدية وحيوية لهذه التقاليد في أيامنا هذه، ويكسر الاستبداد الصارم الذي فرض بعض الطرائق التاريخية لفرض الإسلام على أنها الطرائق الوحيدة الصحيحة والموضوعية لفهمه. وفي هذا الصدد، إنّ درس تاريخية الوحي هو من المسائل الأساسية في نقد العلم الدِّيني المعاصر. ويزعم مؤيدوه أن الروح النقدية التي عمل بها علماء الدِّين الأوائل خاصة بهم. ولا يمكن دخول العامل البشري وتاريخية العلم الدِّيني الإسلامي إلّا أن يحمل ثمار النّقد على الساحة الثقافية الأوسع: أي أهمية مثابرة هذه الجهود على الرّغم من الرّفض العنيف والتهميش. ومن المهم هنا تقدير مثابرة علماء الدِّين النقديين، بمن فيهم النساء، في وجه ردود الفعل هذه.

في المقابل، يُظهر عدمُ تناسق عمل حنفي التحديات المحيطة بهذه الطريقة النقدية وبالطرائق التي تُرجع النقد إلى الأيديولوجيا والنصية والادّعاءات الانتقامية ـ كما أشار مثلاً في تكهنه بأن العالم المتمحور حول الإسلام سيحلّ محلّ عالم متمحور حول الغرب. إن مشروعه لحشد المسلمين في كفاحهم من أجل العدالة الاقتصادية والسياسية مثير للاهتمام، لكن تنقصه الصرامة والعمق. وقد يؤدّي التفكير النقدي والجذري أكثر حول مسائل الإيمان والتمكين والتحرير إلى علم دين إسلامي تحرّري واعدٍ أكثر. ولكن هذا النقص في تعميق النقد لا يطاول الدِّين الإسلامي فحسب، بل يطاول الدِّين المسيحي والدِّين اليهودي أيضاً. فهي كلها بحاجة إلى توجيه الأسئلة التالية: ماذا يعني السعي إلى التمكين في الدِّين؟ أهو لتحديد هوية الذات سياسياً واقتصادياً وحتى عسكرياً في بعض الحالات، حين ترتبط المؤسسات السلطوية بالدِّين، مثل الدولة الإسلامية التاريخية والدولة اليهودية الحالية ومختلف المؤسسات والدول المسيحية؟ قد يعطي الارتباط بهكذا مؤسسات الناس المستضعفين نوعاً من القوّة، لكن ما هو ثمن هذه القوة؟ هل يستطيع فعلاً أن يحقّق التحرّر البشري

والنزاهة الأخلاقية والقوّة المعنوية، أم أنّه يؤدّي إلى إنشاء أشكالٍ جديدة من العبودية، مثل الطائفية والشوفينية، والأشكال الوطنية للعبودية التي تتمّ تسوية النزاهة الأخلاقية فيها إلى حدّ كبير؟ ونظراً إلى واقع الأقليات المسيحية في الوطن العربي، وفي إسرائيل ـ فلسطين بشكل خاص، تبدو علوم الدِّين التحرّرية الفلسطينية المسيحية أكثر نجاحاً من الإسلامية في حشد الإيمان نحو القدرات الروحية للتّحرير والعدالة، وتستحق محاولاتهم الدّرس.

في النهاية، من خلال التذكير بوظيفة نقد المؤسسات الدِّينية، يذكّرنا أسد بخسارة أحد الأصوات النقدية التي ظهرت نتيجة محاولة الدولة استقطاب المؤسسات الدِّينية في ظلّ الأنظمة العربية ما بعد الاستقلال. ومع ذلك لم تكن هذه الأنظمة القوى الوحيدة غير المتسامحة في تلك الحقبة؛ فالمنظمات الإسلامية المعارضة لها كانت أيضاً غير متسامحة. وكانت الضحية الأولى للنضال المرير بينها مجموعة العلمانيين، الذين وجدوا أنفسهم هدفاً للنظام وللإسلاميين في الحياة العامة التي أصبحت مؤسلمة نتيجة للتنافس بين دولة أرادت أن تثبت شرعيتها الدِّينية (إذ ليس لها أساس آخر من الشرعية) ومعارضة إسلامية متصاعدة عرضت الإسلام على أنه «الـ» حل الوحيد لكلّ آفات المجتمعات العربية. ولكن العلمانيين بقوا: مهدّدين وضعفاء ومهمّشين، لكنهم ما زالوا على موقفهم، وهؤلاء هم من سأتطرّق إلى الحديث عنهم في الفصل المقبل.

الفصل الخامس

النقـد العلمانـي

شكّل النقد العلماني منذ عصر النهضة مكوّناً أساسياً من النقد الثقافي العربي، واعتُبر في مطلع القرن العشرين شرطاً أساسياً من أجل التحديث: على الصعيد السياسي، يعني ذلك فصل الدِّين عن السياسة والدولة، وعلى الصعيد الفكري، يعني ذلك استبدال طريقة التفكير الدِّينية بطريقة تفكير علمية[١]. وتجدّدت أهمية هذه المسألة في أعقاب نكسة ١٩٦٧. ويلوم بعض المفكّرين، مثل صادق جلال العظم، طريقة التفكير الدِّينية الماورائية الراسخة في فشل المسائل قبل الهزيمة وفي أثنائها وبعدها. ورأى البعض الآخر أنفسهم مجبرين على الدفاع عن العلمانية السياسية في وجه الإسلام السياسي القائم، الذي فسّره كثيرون على أنه ردّ فعل على هزيمة ١٩٦٧. في الواقع، تحوّل الخطاب العلماني في نهاية القرن العشرين إلى خطاب دفاعي في وجه الخطاب الأصولي المهيمن. وعلى الرّغم من ضغوط الأصوليين المتزايدة من جهة، ومن أخطاء الأنظمة العربية المسمّاة العلمانية من جهة أخرى، بقي مؤيدو العلمانية في الثقافة والسياسة على موقفهم، وأحياناً على حساب حياتهم.

إلى جانب ذلك يطاول نقدهم العلماني عدداً من المسائل، ويدافع عن مجموعة كاملة من المبادئ. ويهدف فهمهم العلماني لمسائل العالم إلى إبقاء الجدالات العامة على المستوى البشري، وإلى تفضيل التسامح والتبادل العقلاني في وجه الإرهاب الفكري والحرمان السياسي. كما أنهم يصرّون على إسناد حجج هذه الجدالات على المعطيات التاريخية لا على المعتقدات المتشبّثة والتمنيات. ويدعون إلى التحليل النقدي للادّعاءات القائمة حول الهوية

---

(١) للحصول على عرض مفصّل حول الجدال في تلك الفترة، انظر: Nazik Saba Yared, *Secularism and the Arab World: (1850-1939)* (London: Saqi Books, 2002), and Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1962).

ولقراءة مقارنة بين تواريخ الحركة العلمانية، انظر: Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

والحضارة في الخطاب العام، والتحذير من المزالق المتعلّقة بالنظرات الجوهرية وغير التاريخية للهوية الثقافية. ويلقون الضوء على فخ الدعوات السطحية لأسلمة العلوم الاجتماعية والمعرفة بشكل عام، وعلى أهمية إشكالية مفهوم «توطينها» (indigenization). ويطرحون، إلى جانب ذلك مشاكل كبرى حول إنهاء الاستعمار الفكري وحول معنى تكوين فكر خاص، ويطاولون مسألة الخصوصية الثقافية والاكتفاء الحضاري والانفتاح العالمي، ويوجّهون نقاط القوة، ويتناولون نقاط الضعف في الاستراتيجيات الفكرية التي تهدف إلى التوفيق بين الإسلام والحداثة، والنقاط الغامضة التي تكتنف تعريف الإسلام. وفي نهاية المطاف، يلقون الضوء على أهمية إبقاء الجدل العام على المستوى البشري بعيداً عن المفاهيم المطلقة، وداعين إلى الديمقراطية على أنها إطار العمل البشري الوحيد للتبادل والتعايش السلميين وغير الاقصائيين.

أولاً: نقد الاحتكار الحصري للإسلام «الحقيقي»: فرج فودة

يُعَدّ فرج فودة (١٩٤٥ ـ ١٩٩٢) خبيراً اقتصادياً حائزاً شهادة ماجستير في العلوم الزراعية. وقد تهجّم على الإسلاميين في كتب ومقالات وجدالات علنية. ووجّه نقداً لاذعاً إلى التعصّب الأعمى والنفاق والعنف. كما استنكر الطمع بالسلطة والهواجس الجنسية، بسخرية وفكاهة غالباً، ولكن بحزم لا هوادة فيه دائماً. وبصفته عضواً مؤسساً لمنظمة حقوق الإنسان المصرية، استنكر عدم تسامح الإسلاميين وتهجّمهم على الأقلية القبطية المسيحية. في العام ١٩٩٠، تمّت إدانة مجموعة مقالاته التي كتبها تحت عنوان «نكون أو لا نكون»، وجاءت الإدانة من مؤسسة الأبحاث الإسلامية في جامعة الأزهر، وحظر تناقل تلك المقالات. واستدعت الأجهزة الأمنية التابعة للدولة فودة لاستجوابه(٢). وفي معرض الكتاب الذي أقيم في القاهرة في شباط/ فبراير ١٩٩٢، وأمام لفيف من الحاضرين ضم خمسة عشر شخصاً، هاجم فودة المتحدّثين باسم الدِّين على ادّعاءاتهم غير الموثوق بها، وعلى علمهم المنقوص(٣). وفي كتابه

---

(٢) فرج فودة، **نكون أو لا نكون** (القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٩٢).

(٣) للحصول على معلومات أكثر عن أعمال فودة وقضيته، انظر: *Index on Censorship*, vol. 2 (1992), pp. 23-24.

الأخير **الحقيقة الغائبة**[٤]، جمع حججه الأساسية ضد معارضيه، مشدّداً منذ البداية على أن الكتاب يتناول موضوع المسلمين وليس الإسلام. في الواقع، شكّل هذا الكتاب ردّاً على كتاب **الفريضة الغائبة**[٥] لعبد السلام فرج، الذي طالب بالعودة إلى الفقه المحافظ والحرفي الذي ساد في العصور الوسطى.

في **الحقيقة الغائبة**، يتطرّق فودة إلى دعوة الإسلاميين إلى تطبيق قانون الشريعة الدِّينية وإلى تأسيس الدولة الإسلامية باعتبارها حلاً لتدهور المجتمعات الإسلامية بشكل عام، والمجتمع المصري بشكل خاص. ويدحض ادّعاءاتهم، ويستنكر أساليب ترهيبهم وتشويههم. وبالنسبة إليه، ما يصفه الإسلاميون بمسائل العقيدة والإيمان يتمحور في الحقيقة حول مسائل السلطة ويقول إن ما يرمي إليه هؤلاء الناس هو السلطة السياسية وليس الجنة أو الخلاص الروحي. وبدلاً من الإجابة عن اتّهامات الخيانة باتّهامات مناقضة، اقترح فودة عرض حجج منطقية وإثباتات قائمة على معطيات تجريبية وتاريخية، فتتمّ بالتالي مناقشة هذه المسائل بحرية وعقلانية وشفافية ويدعو قرّاءه إلى النظر في النقاط التالية: وجهات نظر الإسلاميين ووجهات نظر غير الإسلاميين (من دون معاداة الإسلام). يقول الإسلاميون إن مصر أصبحت مجتمعاً وثنياً جاهلياً أو، بعبارة حديثة، أصبحت بلداً حاد عن الدِّين الحقيقي، ويتطلّب الوضع بالتالي إصلاحاً فورياً عبر إدخال قانون الشريعة الذي وحده قادر على حلّ مشاكل المجتمع كلّها. ولا تأتي وجهة النظر الأخرى من الخارج أو من منطلق معارضة الإسلام، على حدّ قوله، فتؤكّد **أولاً** أن مصر ليست مجتمعاً وثنياً، إذ أثبتت على مرّ التاريخ، منذ أيام الفراعنة وصولاً إلى المسيحية والإسلام، أنها بلدٌ ديني التوجّه. **ثانياً**، تعود الدعوة إلى تطبيق قانون الشريعة إلى المطالبة السياسية بدولة إسلامية تتطلّب من مناصري هذه الدعوة برنامجاً سياسياً يفسّر للناس كيف سيحلّ تطبيق الشريعة في الدولة الإسلامية مشاكل الإسكان والأجور والتضخّم والدَّين الخارجي والإنتاجية في القطاع العام، والتعليم والاقتصاد والمساواة بين المواطنين، لا سيما في ما يتعلّق بالنساء وبالأقليات الدِّينية.

---

(٤) فرج فودة، **الحقيقة الغائبة** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦). وصدرت ط ٣ عام ١٩٨٨، والاقتباس من الطبعة الثالثة.

(٥) عبد السلام فرج، **الفريضة الغائبة** (القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٨)، وقد ترجمه جوهانس جانسن إلى اللغة الإنكليزية، انظر: Johannes Jansen, *The Neglected Duty* (New York: Macmillan, 1986).

في الواقع، يضيف أن إلقاء الاتّهامات حول الهرطقة والارتداد عن الدِّين أسهل من محاولة إيجاد حلّ للمشاكل الوطنية العالقة؛ فالإسلاميون هاجموا وأدانوا هؤلاء المفكّرين الدِّينيين الذين فهموا الإسلام في جوهره على أنه دعوة إلى العدالة عوضاً من أن يكون مجموعة إجراءات رسمية قديمة. ويضيف فودة أن الحكم الرشيد لا يؤسَّس في الأصل على تقوى الحاكم أو المحكوم، لأنهما في النهاية كائنان بشريان معرّضان للتجارب ولاقتراف الأخطاء. ويُظهر تاريخ الحكم الإسلامي منذ بدايته أن الحاكم والمحكوم معرّضان للفشل وللأخطاء. وحتى الحقبة الأولى من حكم الخلفاء الراشدين الأربعة، الذين كانوا أصحاب النبي وحكموا الشعوب التي عاصرته، كانت لها حصّة من العنف والحروب الأهلية. فقد تمّ اغتيال ثلاثة من الخلفاء الأربعة على أيدي مسلمين آخرين، وسادت الصراعات الحادّة حكمهم. ولم تكن الفترات التالية أفضل (الأموية: ٦٦١ ـ ٧٥٠ والعبّاسية: ٧٥٠ ـ ١٢٥٨).

وفي ثلاثة فصول متتالية مكرّسة لهذه الفترات في **الحقيقة الغائبة**، يبسّط فودة الماضي الإسلامي، مستعيناً بمؤرّخي العصر التقليديين للكشف عن الطابع الإنساني للماضي، الذي اعتبره الإسلاميون مثالاً وقدّموه على أنه الحكم الإسلامي الصحيح الذي يجب استعادته. ويقول فودة، على مرّ هذا التاريخ، كانت الدولة عبئاً على الدِّين[٦]. ولا يمكن تأمين حكم الدولة الرشيد إلا عبر آليات تجعل الحكّام مسؤولين. ويضيف أن مفهوم هذه الآليات وتطبيقها أصعب بالطبع من فرض الشريعة ومن تسليط الضوء على المظاهر، مثل اللحية وعدم الاستماع إلى الموسيقى. في النهاية، يقول إنه يجب مواجهة الإسلاميين بمسائل السياسة الحقيقية. ولا يسمح القانون المصري الحالي لهم بتشكيل حزب سياسي لأن الدستور لا يسمح بتشكيل قوى سياسية دينية، ولكنهم موجودون في الواقع على الأرض في شبكات منظّمة يجب أن تواجَه بتحديات السياسة الحقيقية. عندئذ يستطيع المرء أن يقابلها على أرض الوقائع، وسيتعين عليهم معالجة المسائل الاجتماعية والسياسية بأنفسهم. يخشى البعض من أن يؤدي إعطاء الإسلاميين مجالاً سياسياً أوسع

(٦) يتبنى الشيخ اللبناني محمد الأمين أيضاً هذا الموقف، ويدعو إلى العلمانية وتحرّر الدِّين من الدولة. انظر: محمد الأمين، **الاجتماع العربي الإسلامي: مراجعات في التعدّدية والنهضة والتنوير** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣).

إلى التشجيع على إنشاء أحزاب مسيحية سياسية، ولكن هذه النتيجة المحتملة ليست خطراً جدياً، على حد قوله، لأن لطالما اعتمدت أغلبية المسيحيين في مصر الخيار العلماني.

ويختم فودة في التحليل النهائي بأن ما نريد نحن (العلمانيين) مواجهته ليس الفكر الدِّيني بحدّ ذاته، بل العنف ومن يظنون أن الإسلام مشروع دين ودولة، لهم الحقّ في الوجود، ويجب أن نناضل لحرية تفكيرهم وتعبيرهم. نحن نختلف عنهم ونظن أن الإسلام دين وليس عقيدة سياسية، لكنهم يستحقّون دعمنا لأننا كلّنا في النهاية مهدّدون بهجومات الإسلاميين العنيفة، وخصوصاً أنهم مهدّدون بطريقة مباشرة أكثر منا. وانطلاقاً من نيات حسنة من الطرفين، على الفريقين أن يلاقي أحدهما الآخر: هم، من خلال بلورة تفسيرات تنويرية متكيفة مع العصر الحالي قابلين بظروف العصر المتغيرة، ومتمسّكين بالوحدة الوطنية ومحترمين القانون، ونحن، من خلال فهم أن تحقيق الديمقراطية يخدم مصلحة الطرفين، كما تقبّل الاختلاف وممارسة التسامح والموافقة معهم على أن الإسلام معني بأهداف المجتمع وتقدّمه ومصلحته. ويقول فودة إن التفكير يجب أن يتقدّم على اللعن، وإن على التسامح أن يستوعبنا جميعاً؛ فنحن كلّنا مصريون ومواطنون متساوون، مسلمين وأقباطاً، ولسنا أغلبية حكّام وفاتحين مقابل أقلية من أسرى الحرب المحكومين. بصفتنا مسلمين، يجب ألا يرهبنا ممثلو الإسلام الذين عيّنوا أنفسهم بأنفسهم، لأن الإسلام لا يعطي صفةً كريمة إلا للنّبي. ويختم فودة مقدمة **الحقيقة الغائبة** قائلاً إن على الإسلاميين المناصرين لعنف أن يدركوا أن «المستقبل يصنعه القلم لا السواك، والعمل لا الاعتزال، والعقل لا الدروشة، والمنطق لا الرصاص، والأهمّ من ذلك كلّه أن يدركوا حقيقة غائبة عنهم وهي أنهم ليسوا وحدهم.. جماعة المسلمين»[٧].

في حزيران/يونيو ١٩٩٢، قام عضوان من الجهاد الإسلامي برمي فرج فودة بالرصاص عندما كان يغادر مكتبه مع ابنه البالغ الخامسة عشرة من عمره. وقد كان فودة في السابعة والأربعين من عمره. ولم يُلقَ القبض قطّ على القاتلين.

---

(٧) فودة، **الحقيقة الغائبة**، ص ٣٧ ـ ٣٨ (الترجمة من عندي).

ثانياً: أهمية إبقاء الجدال على المستوى البشري: فؤاد زكريا

يتناول الفيلسوف المصري فؤاد زكريا المشاكل نفسها في كتابين له منشورين في الثمانينيات من القرن العشرين: **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة** و**الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**(٨). يقارن زكريا الموقف العلماني ما بعد ١٩٦٧ بالموقف في مطلع القرن العشرين، ويقول إن الخطاب العلماني في الفترة الأولى اقترح نظرة لتحديث المجتمع العربي القائم على النمط الأوروبي، بهدف تقويته وتحريره من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية، ولكن في البداية لم توجد نظرية مبلورة لدعم هذه الرؤية. وفي العقود الأولى من القرن العشرين، شهدنا بروز الجدالات النظرية التي بدأت مع فرح أنطون وعلي عبد الرازق وغيرهما. وبالنسبة إلى زكريا، إن سياق الخطاب العلماني على أعقاب نكسة ١٩٦٧ هو سياق هزائم على المستويات كلّها: سياق محلي من القمع المتزايد والظلم الاجتماعي، وسياق أوسع من التبعية المتزايدة نتيجة الإمبريالية. وهو سياقٌ يتميز بعودة المناحي الفكرية والثقافية الرجعية(٩).

ويقول زكريا في سياق ما بعد ١٩٦٧ هذا إن الخطاب العلماني أصبح خطاباً دفاعياً معنياً بدحض الأطروحات الإسلامية، بدلاً من تقديم مشروع إيجابي واجتماعي وسياسي. ويبدو أنه يدعم الوضع الراهن فيما يبدو أن الإسلاميين يفضّلون التغيير. ويؤكّد في الواقع أن العلمانيين ليسوا ضد التغيير ولكنهم يصرّون على أن يبقى الجدل حول التغيير على المستوى البشري من دون تدخّل «المتحدثين باسم الجنة»، ومع الإقرار بأن وجهات النظر هي وجهات نظر بشرية. وبالنسبة إلى العلمانيين، من المهم الحفاظ على الصراع على المستوى البشري لأن الرجوع إلى السماء يخفي رغبة سرية في فسخ ظروف هذا الصراع، لا سيما طابعه البشري. ويتمثّل سوء التمثيل الآخر في ظهور الإسلاميين على أنهم مجموعة معذّبة في خضمّ صراع ضد الآخرين.

(٨) فؤاد زكريا: **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦)، و**الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** (القاهرة: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٧).

(٩) للحصول على معلومات عن العلمانية قبل هزيمة ١٩٦٧، انظر: Ibrahim Abu-Lughod, «Retreat from the Secular Path?: Islamic Dilemmas of Arabic Politics,» *Review of Politics*, vol. 28 (1966), pp. 447-476.

ويقول زكريا إن الإسلاميين اضطُهدوا في عدّة مراحل، ولكن غالباً ما تمحور كفاحهم حول السعي إلى السلطة، أي لم يتم اضطهادهم من أجل أفكارهم ومعتقداتهم؛ فقد استفادوا من جهود الحكومة لسحق اليسار ولعرض الوجه الإسلامي عبر أسلمة وسائل الإعلام والحياة العامة بشكل عام[١٠]. بالإضافة إلى ذلك، يقول إن الحكومة العربية لم تكن يوماً علمانية، على عكس أسطورة العلمانية في الفترة الناصرية؛ فقد كانت الفترات كلّها إسلامية الطابع بدرجات متفاوتة. بالإضافة إلى ذلك، إن الإرث الإسلامي، وخصوصاً الدِّيني والنصّي الذي حشده الإسلاميون، متغلغل في ذهن الناس وثقافتهم، وتكون بالتالي الدعوة إليه أسهل من أفكار العلمانيين.

ويقول زكريا إن هذه العوامل كلّها تعطي الإسلاميين تقدّماً ملحوظاً على العلمانيين، وتُشكّل أرضية جيدة ومعركة متفاوتة بين الطرفين. بالإضافة إلى ذلك، يستفيد الإسلاميون من النقص العام الموجود في الفكر النقدي بين الناس، بسبب النمط الاستبدادي للحكم المفروض على الشعوب من قبل الحكومات القمعية المتتالية. ونذكر أن هذا القمع سهّل استخدام الإسلاميين للحجج البلاغية التي لا أساس لها. ونذكر من بين هذه الحجج الادّعاء القائل إن العلمانية توازي الإلحاد والمادية. ومع ذلك، بحسب زكريا، لا يعني فصل السياسة عن الدِّين الإلحاد بالضرورة، ولا يعني كذلك أن كل ما ليس دينياً هو مادي، أي خالٍ من المكوّنات الأخلاقية. وفي محاولة لفهم الادعاءات الاستشراقية، يربط الإسلاميون هنا المادية بالعلوم، ويضعون هذين الجانبين مقابل جوهر الإرث الإسلامي المفترض أن يكون معادياً للعلوم. ويقدّمون العلمانية أيضاً على أنها شكل آخر من أشكال المؤامرة ضد العالم المسلم العربي، وهي مؤامرة هادفة إلى تدمير ثقافته وعائدة إلى القوى المسيحية والإمبريالية واليهودية والصهيونية والماسونية والاستشراقية.

أمّا الحجج الأخرى، فتُعتبر أقلّ بلاغة. وتتضمّن هذه الحجج الحجّة المعروفة والمكرّرة غالباً في شأن خصوصية العلمانية الثقافية، وهي أنها نتيجة التاريخ الثقافي المسيحي الغربي الذي قمعت فيه الكنيسة، كمؤسسة دينية،

---

(١٠) لإلقاء نظرة شاملة على الأسلمة في النطاق العام في البلدان العربية نتيجةً للمنافسة من أجل الشرعية الإسلامية بين الدولة والتيارات الإسلامية، انظر كتاب سلوى إسماعيل الذي يتضمّن دراسات في مصر والجزائر وتونس:
Salwa Ismail, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State, and Islamism* (London: I. B. Tauris, 2003).

العلومَ وحرية الفكر. ولأن المؤسسات المماثلة تغيب عن العالم المسلم، لا تظهر أية حاجة إلى آليات تقوم بتحييد قواه. ويقول زكريا حتى من دون أي تدخّل قانوني، كان الإسلام ولا يزال يملك سلطات مؤسساتية عذّبت المفكرين الأحرار والعلماء في العصور الوسطى، واستمرّت في العصور الحديثة. ويضيف أن أصل فكرة ما لا تُحدد مصداقيتها بمكان نشأتها. في الواقع، يتعلّق الأمر بتبعية فكرية، والإسلاميون هم الذين يُظهرون نقصاً في الاستقلال الفكري، عبر الاعتماد المفرط على أفكار القدامى المختارة بانتقائية، وهم الذين يخافون من التفكير المستقل. ويقول زكريا إنه بدلاً من المنحى التاريخي الخصوصي أو الفكري الثقافي، تبقى العلمانية طريقة تفكير تستبدل السلطة بالنقد. وقد يوجد التفكير القائم على السلطة والتفكير النقدي، في الماضي أو في الحاضر في الغرب وفي الشرق المسلم أيضاً. ويحتوي الإرث الإسلامي على تمثيل ملحوظ للنقد العقلاني المستقل. بالتالي ليس هذا النقد ملكية حصرية لبعض تيارات الثقافة الغربية؛ إنه جزء لا يتجزّأ من الثقافة الإسلامية، ويُعتبر إحياؤها أمراً ثقافياً ملحّاً في الوطن العربي. في النهاية، يعتقد فودة أن من غير الممكن مزج الدِّين والسياسة؛ فالسياسة عالم دائم التغير، وتتميز بتعدّد القوى والأفكار، فيما يبقى الدِّين في جوهره عالماً موحّداً وغير محدود زمنياً. أمّا فصل الدِّين عن الدولة فلا يستطيع أن يعطي الدِّين ترفاً كما يدّعي المسلمون، لأن العلمانية لا تتعارض مع الإيمان. بالإضافة إلى ذلك، أظهرت الخبرة التاريخية أن الحكم غير الدِّيني يعطي حرية أكبر للجميع، بمن فيهم الأقليات. في المقابل، أدّت ادّعاءات العصمة، خصوصاً باسم الله، إلى القمع والتعذيب. ويقول إن الحكم الأندلسي المسلم العربي لا يمكن أن يُعتبر نموذجاً، كما اقترح الإسلاميون، لأنه غير مسلم تماماً، وليس حكومةً دينية. ولكن الخطابات المهيمنة على الوطن العربي، والخطابات الدِّينية بشكل خاص، لا تعطي التجربة التاريخية أهمية كبرى، فيُهمَل التاريخ كعملية تعلُّم في الأمور الاجتماعية والسياسية لصالح أنظمة القيم المنزلة، التي تحدد مثاليات للوجود البشري بشكل ثابت.

وبالنسبة إلى زكريا، تمّ تجاهل العمل البشري في تكييف هذه المثاليات مع الظروف الحياتية المتغيرة، كما تم تجاهل ما جمّعه العقل البشري من خلال التجارب التاريخية خارج الحكمة المنزلة، أو بالإضافة إليها. كذلك، لم يُبذل أي جهد لمواجهة تلك المثاليات المنزلة مع حقيقة الممارسات الملموسة في الماضي وفي العصر الحالي. وإن النقص في التفكير التاريخي وكسوف الجهد

البشري في تخيل الحياة الجيدة والخضوع للطغيان قمعا مفهوم الإنسانية العلمانية وحقوق الإنسان في الإنسان العربي:

يمكننا أن نقول إن حجم معاناة الأمّة العربية بمجملها، وعلى وجه الخصوص في مجال حرية الفكر، تتخطّى حجمها في جميع الأمم في وقتنا الحاضر. أمّا بالنسبة إلى الحقوق الأكثر إيجابية أو اجتماعية، مثل حقّ التعلّم والثقافة والتوظيف الملائم وما إلى ذلك فتتبع دائماً متطلّبات نظام الحكم ويأتي نظام الحفاظ على النفس في المركز الأول.

وما يبعث الأسى أكثر هو أن الخضوع الدائم للقمع دفع المواطن العادي إلى خسارة شعوره بحقوقه التي يملكها وحده. وتدريجياً أصبحت انتهاكات الحقوق القانونية أمراً طبيعياً. وبالنسبة إلي هذا هو الخطر الأعظم الذي من شأنه أن يهدّد أي مجتمع في ما يخصّ حقوق الإنسان لأنه عندما يُهزم المرء في صميم نفسه يخسر القدرة على الوقوف في مواجهة القمع، وحتّى إنه لن يستطيع إدراك حرمانه من كلّ شيء[١١].

ويقول زكريا إن الإسلام يصقل إلى حدّ كبير نظرة العرب إلى العالم. وعلى الرغم من أن العرب ليسوا في مجملهم مسلمين (بعضهم مسيحيون وآخرون يهود)، وعلى الرغم من أن المسلمين ليسوا في مجملهم عرباً (في الواقع، وحدها أقلية من المسلمين هي عرب)، يشكّل الإسلام خلفية ثقافية للعرب، ومن الطبيعي أن تفهم مفاهيم حقوق الإنسان بموجب هذه الثقافة السائدة[١٢]. لكن هذا الفهم يتميز بموقف اعتذاري تجاه الغرب الذي يبقى المرجع الأساسي للمقارنة، حتى عندما يقدّم كأنه أضعف من مفهوم المسلم لحقوق الإنسان. وتبنى فوقية المسلمين على أولوية تاريخية (فالشريعة كُتبت قبل إعلان حقوق الإنسان في الثورة الفرنسية)، وتكتسب أهمية أكبر نظراً إلى طابعها الدِّيني والمعصوم. ويقول زكريا إن هذا الاعتذار ـ التبرير (apology) لا يقدّم أية مساهمة تاريخية أو أية خبرات بشرية، وما من اهتمام واضح بالوقائع التجريبية في تطبيق هذه الحقوق.

---

(١١) انظر: Fouad Zakaria, «Human Rights in the Arab World: the Islamic Context,» in: *Philosophical Foundations of Human Rights/U1530*, Contributed by Alwin Diemer (Paris: United Nations Educational, 1987), p. 240.

(الترجمة من عندي).

(١٢) المصدر نفسه.

وينظر إلى زمن بلورة الحقوق الإسلامية بدءاً من الوحي على أنه زمن تراجع وليس تاريخ خبرات على المسلمين أن يجمعوا حكماً منه، وأن يطوّروا فهماً عامّاً وتطبيقاً لهذه الحقوق، وبالطبع ليس زمن خبرات بشرية مؤدّية إلى إنشاء مفهوم جديد لحقوق الإنسان. ويقول أيضاً إن الاستبداد الدِّيني والسياسي قمع التفكير المبدع ونمّى الطاعة والخضوع. ويفسّر نصر حامد أبو زيد ممانعة المسلمين والعرب لحقوق الإنسان العالمية من خلال الإشارة إلى نقص المصداقية الأخلاقية والسياسية في الغرب، على الرغم من دعمهم وترويجهم لهذه الحقوق. ويستمر الغرب في معاملة «الباقين» بظلم واحتقار وتعصّب، وجلّ ما يهمّه استغلال ثرواتهم والسيطرة على سياساتهم على حساب أية قوّة ديمقراطية عندهم. ويقول أبو زيد إن المشكلة ليست دينية أو ثقافية، بل سياسية[١٣].

في النهاية، يتساءل زكريا إن كانت «الصحوة الإسلامية» ممكنة. وما اقترحه الإسلاميون بعد فشل الليبراليين والاشتراكيين الذين وصلوا إلى السلطة في الوطن العربي، ليس نظرة حقيقية إلى مستقبل قوي ولكن مجموعة تغييرات رسمية في المظهر الخارجي (الحجاب واللحية)، والتركيز على الطقوس الرسمية والهواجس الجنسية. ومع ذلك، لا يتناول هذا المشروع جدياً المسائل الأساسية لغياب العدالة. ومن خلال التركيز على ما يصنع سطحياً «مسلماً صالحاً»، يفشل في توجيه البُعد الاجتماعي للمشاكل الحالية. يقترح البعض إصلاحاً إسلامياً رسمياً مع نيات تقدّمية، ولكنه يقول إن كثيرين يستفيدون من دفع الأفكار الرجعية والمظلمة؛ فهو يرى في الواقع أن أيديولوجية رقود وموت تنتشر تحت غطاء «يقظة».

ثالثاً: نقد مفهوم الهوية الجوهري والرومانسي: عزيز العظمة

عزيز العظمة مؤرّخ سوري ومشارك أساسي في النقاش العلماني؛ فقد شغل عدّة وظائف في التعليم والبحث في أوروبا والولايات المتحدة، وينتسب حالياً إلى مركز الجامعة الإنساني في أوروبا الوسطى في بودابست. إنه كاتب نشيط، وله جمهور كبير من القرّاء في الغرب وفي الوطن العربي أيضاً. وله عدّة منشورات في اللغة العربية والإنكليزية متعلّقة بالتاريخ العربي الحديث

---

(١٣) Nasr Hamid Abu Zayd, «The Concept of Human Rights, the Process of Modernization, and the Politics of Western Domination,» *International Politics and Society*, vol. 4 (1998), pp. 434-437.

والكلاسيكي والمجتمع والفكر. ما يهمّني هنا هو إلقاء الضوء على ثلاثة من أعماله، اثنين بالعربية وواحد بالإنكليزية: **العلمانية من منظور مختلف** (١٩٩٢)، ومجموعة مقالات ومقابلات في كتاب **دنيا الدِّين في حاضر العرب** (١٩٩٦)، وأخيراً مجموعة قراءات وكتابات باللغات الأوروبية المنشورة تحت عنوان: **الإسلام والحداثة** (*Islams and Modernities*)[(١٤)].

ويتمثّل البُعد المختلف الذي يقترحه العظمة ببُعد قائم على الواقع التاريخي الحديث في المجتمعات العربية، بدلاً من البُعد الشائع النظري والمثالي المتمركز حول توافق الإسلام مع الأفكار العلمانية. والتاريخ الذي يركّز عليه هو تاريخ التحوّلات في المجتمعات العربية، والمتأتية من إصلاحات الإمبراطورية العثمانية على مدى القرن التاسع عشر. ويقول العظمة إنه، عندما تعطى أهمية للإصلاحات القانونية والإدارية والمؤسساتية في القرن التاسع عشر، يسلّط الضوء على الإصلاحات التي قام بها محمّد علي الذي حكم مصر من العام ١٨٠٥ إلى ١٨٤٩ بعد غزو نابليون للبلد في العام ١٧٩٨. وينظر إلى هذا الحدث على أنه المسبّب الأساسي لحركة التحديث في المنطقة. يضيف في الواقع أن إصلاحات محمد علي، التي هدفت إلى تحديث مصر وتقوية سلطتها مقابل الإمبراطورية العثمانية، تزامنت مع إصلاحات مشابهة قامت بها الدولة العثمانية في إمبراطوريتها. وهدفت هذه الإصلاحات العثمانية في الأساس إلى تقوية الإمبراطورية في وجه أعدائها، لا سيما بعد هزيمتَي ١٧٧٤ و١٧٩٢ على يد روسيا. وقد قاومتهم المؤسسات الدِّينية والسلطات، ولكن فُرض عددٌ من الإصلاحات، لا سيما تلك التي حصلت في منتصف القرن التاسع عشر وعُرفت بالتنظيمات (١٨٣٩ ـ ١٨٧١). هدفت التنظيمات إلى تحديث الدولة والمؤسسات التي تديرها، وإنشاء مساواة بين المواطنين بغضّ النظر عن دينهم وعرقهم وإثنيتهم، لكبح طموحات المجموعات الإثنية الوطنية، والحفاظ على مستوى معيّن من التماسك السياسي نفسه. تجدر الإشارة في هذا الإطار إلى أن تزايد الحركات الانفصالية، وتدهور قدرات الدولة المركزية العسكرية والإدارية، والاضطرابات المالية والاقتصادية كلّها أمور زادت من تدخلات السلطات

---

(١٤) عزيز العظمة: **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢؛ ط ٢، ١٩٩٨)؛ **دنيا الدِّين في حاضر العرب** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦؛ ط ٢، منقحة، ٢٠٠٢)، و Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London: Verso, 1993, and 2nd ed., 1996)

وقد اقتبستُ من ط (١٩٩٦).

الأوروبية. وقد شملت الإصلاحات، على سبيل المثال، اعتبار المسلم غير العثماني أجنبياً، وقبول شهادة محكمة «الذمّي» (المواطن غير المسلم في دولة إسلامية الخاضع للحماية من قبل المسلمين)، وتشكيل المحاكم المدنية، وتعيين بعض القضاة المسيحيين فيها (مثل الأقباط في مصر)، وإلغاء العقاب غير المعتمد على قانون وضعي. وبالنسبة إلى إيرك زورشر:

لم تُبطَل قط شريعة القانون الإسلامية أي الشريعة الإسلامية، لكن تحدّد نطاقها بشكل كامل تقريباً في قانون الأسرة (والآن أصبحت مسائل الملْكية تتبع أيضاً حكم القانون العلماني) وتمّ تنظيمها وفقاً للخطوط الأوروبية بين عامي ١٨٦٥ و١٨٨٨. ووضع رجال الدولة في التنظيمات قوانين ومؤسّسات علمانية جديدة لاستبدال النظام القانوني التقليدي أولاً وقبل كلّ شيء، حيث الموقع المتغير للأجانب في الإمبراطورية أو للمسيحيين العثمانيين تطلّب ذلك. وفي عام ١٨٤٣ نُصّ قانون عقوبات جديد اعترف بالمساواة بين المسلمين وغير المسلمين. وفي الوقت عينه نشأت محاكم مختلطة للقضايا التجارية التي تشمل الأجانب. وفي عام ١٨٤٤ تمّ إلغاء عقوبة الموت لمن ارتدّ عن الإسلام وهذه العقوبة كانت بنداً من بنود الشريعة[١٥].

ويتحدث العظمة عن هذه الإصلاحات القانونية والإدارية كمشروع لهندسة اجتماعية التزمتها الدولة العثمانية ولكن بنتائج متفاوتة. بقي بعض الإصلاحات ناقصاً أو غير مطبّق بنجاح بسبب عدد من العوامل، يذكر زورشر خمسة منها: النقص في عدد الموظفين الأكفاء والأمناء؛ فكرة أن الإصلاحات فُرضت من الأعلى ولم يطالب بها الناس؛ دوام نظام المحسوبية التقليدية؛ تركيز الإصلاحات على قيام قوانين جديدة وأنظمة ومؤسسات جديدة عوضاً من إلغاء القديمة؛ النقص في القدرات الاقتصادية والمالية المناسبة.

أدّت الإصلاحات في العام ١٨٧٦ إلى وضع الدستور العثماني، الذي علّقه السلطان عبد الحميد لاحقاً، ثم أعيد بُعيد ثورة جمعية الاتحاد والترقي في العام ١٩٠٨. وعلى الرغم من التراجعات والأخطاء، أثمرت الإصلاحات بالنسبة إلى العظمة تغييرات مجتمعية حقيقية وانقطاعات (discontinuities) تاريخية حقيقية خلّفت انعكاسات على مدار القرن العشرين، وخفّضت تأثير السلطات

---

(١٥) انظر: Erik J. Zurcher, *Turkey: A Modern History* (London: I. B. Tauris, 1993), p. 64.

والمؤسسات الدِّينية، وصنعت نخبة مثقّفة علمانية، وعادات اجتماعية علمانية، ومفهوماً علمانياً للحكومة السياسية.

يرى العظمة أنه غالباً ما ينسى المفكرون المعاصرون هذه التغييرات والانقطاعات أو يتجاهلونها، مخفّفين أثرها، وشاهدين على عودة القوى الإسلامية على أنها عودة المقموع الطبيعية أو عودة المجتمعات العربية إلى «طبيعتها الإسلامية» بعد فترة قصيرة من الحياد عن «مجراها الطبيعي». أمّا الأسباب التاريخية لهذه العودة، فقد تمّ تجاهلها، إلا أنها حقيقية وتتعلّق بتراجع دولة ما بعد الاستقلال بوظائفها الاجتماعية والاقتصادية، وهو تراجع تفاقم مع التدابير النيوليبرالية لبرامج التكيف الهيكلي(١٦). بالإضافة إلى ذلك، ترتبط بقمع اليسار في الوطن العربي، وبفصل الوطن العربي عن التجربة العلمانية لتركيا الكمالية بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية.

إن تجاهل مجموعة التحوّلات التاريخية وواقعها العلماني في المجتمعات العربية التي تطوّرت في القرنين الماضيين، على الرغم من نقصانها وهشاشتها، يعني الفشل في مقاربة مسألة العلمانية بشكل واقعي وعقلاني. وبالنسبة إلى العظمة، يعود هذا الفشل إلى طريقة تفكير معيّنة عن الهوية والتاريخ قائمة على عدد من المسلّمات المشوّهة وغير المضمونة. ومن بين هذه المسلّمات نذكر «الطبيعة» الإسلامية للمجتمعات العربية بمعنى اختزالي وجوهري ولا تاريخي. ويُعتقد أن هذه المجتمعات تشكّل جزءاً من الأمّة الإسلامية المتجانسة التي تعمل ككيان أحادي حي، محكوم بروح غير زمنية تبقى دائماً غير متأثرة بأحداث الزمن. وفي هذه الروح الجوهرية، تكمن أصالة الأمّة التي تأتي مجدداً إلى المقدمة بعد فترات من الوجود الكامن. وبالنسبة إلى العظمة، لا تقتصر النظرة إلى الهوية هذه على الإسلاميين. إنه مفهوم متفشٍّ افترضه القوميون في السابق، ويستعمله اليوم الإسلاميون بدورهم؛ إنه مفهوم للمجتمع رومانسي وحيوي وشعبوي وحتمي، يلغي واقعنا التاريخي وعقلانيتنا، وينتج نظرة يعقوبية إلى السياسة قائمة على التجانس والإرادوية والقوّة. وتنطبق بشكل عام على الحركات

(١٦) طبّق صندوق النقد الدولي والبنك الدولي هذه التعديلات في النظام من أجل تقليص الاختلالات المالية، خصوصاً تلك التي تعود إلى الدول النامية. وهدفت هذه التغيرات إلى تعزيز النمو الاقتصادي وإنتاج المدخول وتسديد الدَّين الذي كدّسته هذه البلدان. وتضمّنت تخفيف حواجز التجارة، إلى جانب الخصخصة والتحرّر وتقليص النفقات الاجتماعية. لكن هذه الأنظمة أثّرت سلباً في قطاعات المجتمع التي هي الأكثر ضعفاً، والتي كانت تستفيد من النفقات العامّة للدولة، مثل النساء والجمعيات غير الحكومية والناس الفقراء.

الشعبوية، كما اختبرت ذلك مثلاً كلّ من روسيا وأوروبا الشرقية وأفريقيا وآسيا الشرقية. في هذه النظرة الرومانسية الشعبوية، تفهم الأصالة على النحو التالي:

إن الأصالة هي الكلمة العربية المقابلة لـ authenticity. وهي تدلّ، معجمياً على السمات الأخلاقية المفيدة، مثل الوفاء والنبل وحس الالتزام في مجموعة اجتماعية معيّنة أو مجموعة من القيم. كما تشير إلى حسّ الفرادة (originality) بحدّ ذاتها؛ وبالترابط مع السمات المذكورة سابقاً تعود الأصالة على وجه الخصوص إلى مكانة النسب: الأصل النبيل أو على الأقل الأصل المحترم للإنسانية ومقام الأرستقراطية الفروسية. وبعد جمع هذه المعاني واعتبارها صفة من صفات مجموعات تاريخية، عرب، إسلام أو غيرهم، أصبحت الأصالة مفهوماً أساسياً في الإدراك الرومانسي للتاريخ الذي يتبع تلك الصفات. ومن أولى هذه الصفات أهميةً يقع مفهوم حيوي للقومية والسياسة مفعماً بالاستعارة البيولوجية، وأحياناً بشعوبية عاطفية.

وفي النهاية يعتمد إذاً مفهوم الأصالة على مفهوم الذات التاريخية المكتفية بذاتها والواضحة بحد ذاتها. بناءً على ذلك يعدّ خطابه خطاباً جوهرياً[(١٧)].

تستعمل هذه النظرة الرومانسية خطاباً يجعل الإسلام استثنائياً أو غير اعتيادي (exotic)، ويعطيه ثقافةً وتاريخاً محدّدين وغير قابلين للقياس (incommensurable). يعيد العظمة مفاهيم الهوية والثقافة هذه إلى الغرب الرومانسي وإلى الإرث المناقض للتنوير، ولا سيما إلى الرومانسية الألمانية، ويستشهد غالباً بعمل يوهان غوتفريد هردر في هذا الصدد. في المقابل، قد تسمح نظرة أدق بتقدير أدق لهذا الإرث الرومانسي. وتنطبق فكرة العظمة أكثر على الرومانسية في أيام يوهان غتليب فخته والأخوين شليغل وإرنست أرندت الذين كوّنوا نظرات سياسية رجعية مع مفاهيم للوطنية جماعية وقروسطية وشمولية. ولكنها لا تنطبق على الرومانسيين الأوائل، مثل يوهان جورج هامان وفريدريش شيلّر وهردر، الذين كانوا يحاولون خدمة التنوير بدلاً من مهاجمته، وتحديد نطاقه عوضاً عن التخلي عنه. وهردر شخص برز في هذا الصدد، وحاول خلال عمله التوفيق بين الإنسانية الكونية للتنوير من جهة، وخصوصية المجموعات المحدّدة من جهة أخرى، والميزات الأنثروبولوجية المشتركة في

(١٧) انظر: Azmeh, Ibid., pp. 25 and 82-83.

البشر من جهة، وفرادة كلّ ثقافة من جهة أخرى، من دون الوقوع في الذات المغلقة للثقافات. وتكمن مسألة نجاح هردر في التوفيق بين هذه الجهات خارج نطاق هذه الدراسة(١٨). ويكفي هنا القول إن من غير الإنصاف أن نتّهمه بمناصرة الخصوصية (particularism) والجوهرية (essentialism) المطلقتين. في المقابل، ثمة صلة مدهشة بين نقده للاستعمار الأوروبي وشكّه في الكونية (universalism) كعنصرية متنكّرة، وهجومه على مغالاة العقلانية والفكر التجريدي، وعالمنا الحاضر بعد مئتي عام من صنعه.

الأمر اللافت هنا أن القومية العربية في مرحلتها الأولى استلهمت من المفهوم الفرنسي للوطنية القائمة على الالتزام بمجموعة من القوانين والقيم. ولم يلتفت القوميون العرب إلى المفهوم الألماني للقومية، والقائم على اللغة والثقافة والدم والتراب حتى الحرب العالمية الأولى والانتدابين الفرنسي والإنكليزي على الأراضي العربية، والتي صنعها رومانسيون مثل أرندت. في الواقع، لم تكن تجربة الانتداب إيجابية للثقافة السياسية الفرنسية، وهي ثقافة

---

(١٨) الأعمال البارزة في هذا المجال هي تلك التي تعود إلى فريدريك بيسير، انظر: Frederick Beiser: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), and *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

ومن الأعمال الجديرة بالذكر أيضاً حول الاهتمام الكبير بفكر الفيلسوف هردر. انظر مثلاً: Kurt Mueller-Vollmer, *Herder Today* (Berlin: Walter de Gruyter, 1990); Fred Dallmayr, «Truth and Diversity: Some Lessons from Herder,» *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 11 (1997), pp. 101-124; Vicky Spencer, «Towards an Ontology of Holistic Individualism: Herder's Theory of Identity, Culture, and Commuinty,» *History of European Ideas*, vol. 22 (1996), pp. 245-260; Brian J. Whitton, «Herder's Critique of the Enlightenment: Cultural Community Versus Cosmopolitan Rationalism,» *History and Theory*, vol. 27 (1998), pp. 146-168, and Benjamin W. Redekop, «Language, Literature, and Publikum: Herder's Quest for Organic Enlightenment,» *History of European Ideas*, vol. 14 (1992), pp. 235-253.

وللحصول على نصوص متعلّقة بهذا الموضوع كتبها هردر، انظر المقتطفات المترجمة في: F. M. Barnard, *J. G. Herder on Social and Political Culture* (London: Cambridge University Press, 1969), and Johann Gottfried Herder, *Against Pure Reason: Writing on Religion, Language, and History*, translated by Marcia Bunge (Minneapolis, MN: Fortress, 1993).

وللحصول على مناقشات حول استخدام هردر للأفكار الحيوية (Vitalistic) والعضوية (Organic)، انظر: F. M. Barnard, «Natural Growth and Purposive Development: Vico and Herder,» *History and Theory*, vol. 18 (1979), pp. 16-36.

إلى جانب ما كتبه الياس بالتي: Elias Palti, «The «Metaphor of Life»: Herder's Philosophy of History and Uneven Developments in Late Eighteenth-Century Natural Sciences,» *History and Theory*, vol. 38 (1999), pp. 322-347.

لطالما أَمَلَ بها المصلحون العرب. بالإضافة إلى ذلك، وجد مفكّرون عرب كثر في ألمانيا في الحقبة الرومانسية وضعاً مماثلاً لوضعهم بالنسبة إلى غياب دولة موحّدة قد تدعو الناس إلى الالتفاف حولها. وقد عاين بسّام طيبي، وهو أستاذ سوري في العلوم السياسية مقيم في ألمانيا، تطور القومية العربية وتحوّلاتها، بما فيها التأثير المتزايد للرومانسية الألمانية في مفكّرين مثل ساطع الحصري (١٨٧٩ ـ ١٩٦٨)[١٩]، عندما أُخضعت المنطقة لحكم الانتدابين الفرنسي والإنكليزي. ويصف طيبي أثر التجربة الاستعمارية في تاريخ الفكر العربي، وخصوصاً التنقل من مفهوم معيّن للقومية إلى آخر[٢٠]. سأتطرّق قليلاً إلى نقد طيبي العلماني للأصولية الإسلامية.

بهدف دحض ادّعاء الإسلاميين خصوصية لهم في التاريخ والفكر، يقارن العظمة تاريخ الحكم الإسلامي القروسطي بالمسيحية البيزنطية، ويربط قيام الأصولية الإسلامية بقيام الثقافوية واللاعقلانية حول العالم. وأيديولوجية الأصالة

---

(١٩) نُشرت الأعمال المجموعة لساطع الحصري حول القومية في بيروت في أواسط الثمانينيات ضمن سلسلة التراث القومي، المؤلفة من سبعة عشر كتاباً. انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، **الأعمال القومية لساطع الحصري**، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

(٢٠) نقرأ الدراسة المميزة لطيبي حول تقدّم الوطنية العربية وأثر الرومنطيقية الألمانية السابقة عليها في: Bassam Tibi, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*, 3rd ed. (New York: St. Martin Press, 1997).

وتُعتبر هذه الطبعة نسخة موسّعة ومراجعة من الترجمة الإنكليزية الأولى، انظر: Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critique Enquiry*, edited and translated by Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett (London: McMillan, 1981).

وقد نُشرت النسخة الألمانية أوّلاً في مدينة فرانكفورت تحت عنوان: Bassam Tibi, *Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel* (Frankfort: Europäische Verlagsanst, 1971).

ومن ثمّ نُقّحت النسخة تحت عنوان: Bassam Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat: Islam und panarabischer Nationalismus*, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft (Frankfort: SurhKamp Verlag, 1987).

أقرّ طيبي بالولاء النقدي لهردر تجاه التنوير، انظر: Tibi, *Arab Nationalism: A Critique Enquiry*, p. 128.

لكن يجب تبرئة هردر من تهمة القومية الشعبيوية، على الرغم من أن تعريفه غير السياسي الصريح لـ«الشعب» يتضمّن عناصر قريبة إلى التسييس يمكن أن تُستخدم وقد استُخدمت فعلاً، خصوصاً من قِبل القوميين الألمانيين بعد عام ١٨٠٦. ومع ذلك، يختلف مفهوم هردر لـ «الشعب» نوعياً عن مفهوم القوميين الشعبويين في القرن التاسع عشر، خصوصاً أنه يُشكّل عنصراً مهمّاً في منحاه الإنساني ويُدين الكثير لأفكار التنوير. ويجب ألاّ نغفل أن على الرغم من هجومه العنيف على التنوير، خصوصاً الكتابات الكثيرة «ضد التنوير» تحت عنوانٍ تهكّمي *Also a Philosophy of History for the Education of Mankind*. يقف هردر بحزم إلى جانب تقاليد التنوير، على عكس القوميين الشعبويين. وتتضمّن فلسفته حول التاريخ عناصر قد تُعتبر جزءاً من التنوير إلى جانب عناصر تحاكي القوميين.

هي بالنسبة إليه وجه من وجوه المنحى الرجعي العام الممثَّل بالأيديولوجيا الثقافوية الغربية العالمية[٢١]. ويناصر بعض هذه الأيديولوجيات نظرات ما بعد الحداثة، والنظرات المعادية للتنوير وللديكارتية التي تتحدّى سيطرة المنطق (logos) لصالح ما هو مختلف وغير عقلاني وغير عالمي: «ويرتبط هذا الموقف بكافّة ممثّليه بأكثر من مطالبة مناهضة للإمبريالية. وتضمّ ما يُعتبر أزمة في ما يُفترض أن يكون، وليس للمرّة الأولى، إفراطاً في العقلانية الديكارتية، ويشمل تحوّلاً متلازماً من طبيعة العقلانية البريئة إلى المطالبة بطبيعة بريئة للرغبة والحاجة والمحلية والجزئية والذاتية [. . .] ولطالما جاءت مفاهيم العودة إلى البراءة الطبيعية واستعادة الفورية (immediacy) والخضوع ونزع الأوهام (disenchantment) في حزمة واحدة»[٢٢].

ليس العظمة المفكّر العربي الوحيد الذي انتقد في فترة ما بعد الاستعمار المنحى المعاكس للعقلانية، وناقش عدم تطبيقه في سياقات ما بعد الاستعمار، حيث هيمنت أشكال غير نقدية من الفكر والخطاب. ويشدّد كلّ من المؤرّخ الفلسطيني الراحل هشام شرابي (الذي أناقش عمله لاحقاً في هذا الفصل) وعالِمة الاجتماع الجزائرية المقيمة في الولايات المتحدة مارنيا لازريغ على مخاطر نقد العقلانية والإنسانية (humanism) في فترة ما بعد الحداثة. وقد كتب شرابي في مقدمة كتابه **المجتمع الذكوري الجديد: نظرية التغيير المشوّه في المجتمع العربي**: «أشعر أنه في حين قد يتأقلم العالم الفكري للرأسمالية القديمة من دون إحداث أي ضرر للجمالية والشكّ بفوكو أو ديريدا، لا يستطيع مفكّرو ما بعد الاستعمار، بمن فيهم الوطن العربي، تحمّل مخاطرة الشك الفلسفي والمعاكس للنظرية، وحتى لو قاموا بهذه المخاطرة، لن تقودهم إلّا إلى الشلل السياسي»[٢٣]. وتهاجم لازريغ بدورها، وبشدّة، الفكر المناقض للإنسانية والمرجعية الذاتية لفكر ما بعد الحداثة كما عبادته للاختلاف:

لم تُعطِ الحركة المعادية للإنسانية أية سلطة أعلى من سلطتها يمكنها التحكّم في تجاوزاتها. في المقابل تعرض الحركة الإنسانية القديمة نفسها للنقد من خلال اللجوء إلى وعدها غير المكتمل حول عقلانية منطقية أكثر، أو كونية

---

(٢١) انظر: Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, p. 18.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢٣) انظر: Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1988).

متساوية أكثر. في الواقع زوّدت النظرة الكونية لكيان إنساني يعبر الثقافات ويتجسّد بالعقل في المجتمعات المستعمَرة الأداة الضرورية للتحرر. أمّا الرجال والنساء المستَعمَرون، فسعوا إلى الاستغناء عن حياتهم من أجل أخذ حصّتهم في الإنسانية، التي تتغنى بها القوى المستعمِرة لكن ترفضها لهم. لكن ماذا تقدّم الحركة المعادية للإنسانية إلى الناس «المختلفين»؟ وعلى أي أساس (أخلاقي أو غير ذلك) يستطيع الأشخاص المستضعفون أن يصارعوا ضد إبعادهم إلى سجن العِرق واللون والجنس، حيث تحصرهم الحركة المعادية للإنسانية؟ . . . وكما يظهر الآن يبدو الفرق مجرّد انقسام ويتركّز خطر هذه النظرة غير المتطوّرة في ميلها إلى اللامبالاة[٢٤].

ويربط العظمة بين النُّسخ (versions) الغربية والنُّسخ «الشرقية» من هذه المعاداة للعقلانية. ويشير إلى نقاط التشابه بين ما يعتبره أيديولوجيات الاختلاف في فترة ما بعد الحداثة وأيديولوجيات الأصالة في فترة ما بعد الاستعمار، ملاحظاً شموليتها للثقافوية عينها: «بهذه الطريقة يقوم الشرقيون، وعلى الأخص أولئك الذي يصفون أنفسهم بأنهم ما بعد كولونياليين، بإعادة استشراق أنفسهم جذرياً عندما يتحدّثون عن استعادة أصالتهم وفرادتهم. بالتالي، تتقاطع في المرآة صور الشرقيين المعاد استشراقهم المؤيدين للأصالة وصور ما بعد الحداثيين المؤيدين للاختلاف. ويصف العظمة التواطؤ بين ظواهر البلاغة الثقافوية المختلفة، بما فيها تلك التي تتعاطف مع الاختلاف وتلك التي لا تتعاطف معه، ، مثل «ظاهرة كُره الأجانب الغربية، وظاهرة حب الأجانب، وظاهرة الخوف منهم ما بعد الحداثيتين، والوطنيين الرجعيين وأشباههم في أوروبا الشرقية وبلدان الجنوب، التي أضم إليها الإسلامية السياسية والطائفية الهندوسية. إنه لتواطؤ موضوعي بين الغرائبية (exoticism) وخطاب الهوية والأصالة. وأقصد بالتواطؤ الموضوعي ليس المعاصرة، أي الالتقاء بهم في وقت معيّن، بل أقصد أيضاً توافقاً مفهومياً»[٢٥].

يرى العظمة أيضاً انعكاسات هذه الادّعاءات الثقافوية واللاعقلانية عن الذات

---

(٢٤) انظر: Marnia Lazreg, «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria,» *Feminist Studies*, vol. 14, no. 1 (1988), pp. 99-100.

والتشديد من النص الأصلي.

(٢٥) Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, pp. 22-28.

على معرفة الذات والآخر. وتُفهَم معرفة الذات بأنها معرفة بديهية وفورية، أمّا معرفة الآخرين فتُعتبر تعاطفاً أكثر من كونها نشاطاً استطرادياً: «هكذا، تصبح العقلانية متعدّدة، ومعرفة الذات، التي تشكّل تعبيراً عن الذات ـ عن الذات الاجتماعية، أو التاريخية أو أي تعريف آخر للهوية الذاتية يُعرَض ـ تُختزَل إلى «أنانة» (solipsism). ويصبح التواصل عبر الثقافات مشكلة تتطلّب فعل تعاطف يسمح وحده، وفق هذا المفهوم، بالوصول إلى معنى يتعذّر، في نهاية المطاف ومن حيث المبدأ، الوصول إليه، كونه المعنى الذي يعيه شخص يتعذّر اختزاله. وبالطبع يُتوقّع ذلك عند استعمال مجاز حيوي (vitalist metaphor) وعضوي (organismic) للامتلاك الذاتي[٢٦]. وبهذا يفتح الباب أمام المعرفة المحلية والمحدّدة عن الذات والعالم، وبالتالي أمام الدعوة إلى أسلمة المعرفة». (سأتطرّق إلى نقد بسّام طيبي لمفهوم المعرفة هذا لاحقاً في هذا الفصل).

على الرّغم من أن النقد القاسي لأيديولوجية الأصالة قد يكون مفهوماً ومبرّراً إلى حدٍّ كبير، وحتى ضرورياً، يجب على المرء الانتباه نظراً إلى المخاطر التي تصنعها ادّعاءات هذه الأيديولوجيا، ولا سيما الجوهرية منها، وعدم تناسب هذه الثقافات (incommensurability of cultures)، وتهميش العقلانية والتمكين. ومع ذلك يبقى البحث عن الأصالة طوقاً لا يمكن تجاهله، كبحثٍ عن الذات القادرة، يستوجب الإقرار بهوية الذات وتاريخها، لا سيما في مجتمعات ما بعد الاستعمار. وبدلاً من إدانة همّ الأصالة، يجب التشديد على مقاربات الهوية والتاريخ. بالإضافة إلى ذلك، يجب وضع نقد قيم التنوير في سياقات محددة: على الرغم من الحاجة إلى هذا النقد وشرعيته، يُعتبر رفض هذه المثاليات رفضاً شاملاً، بما فيها العقلانية والحريات الفردية والديمقراطية، خطراً، وخصوصاً في مجتمعات ما بعد الاستعمار التي تصبو إلى مؤسسات تجسّد هذه القيم. وتبقى النتائج السلبية المترتّبة على غيابها تجربة مأسوية للذين يعيشون في هذه المجتمعات. وهكذا، أثير سخط عدد من المفكّرين بالنظر إلى هجمات ما بعد الحداثة، وهي هجمات شاملة و«هازلة» (playful)، على التنوير شنّها أولئك المنعَمين بإنجازاته.

ويواصل العظمة استنكاره لنظرة الهوية الماورائية والجوهرية. ومن جوانب هذه النظرة المحاولةُ الدائمة للتوفيق بين جوهر الهوية والأيديولوجيات السائدة أو

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.

القيم الرائجة، ولكن على حساب تشويه هذين الجانبين من عملية التوفيق. ويقول إن الإسلام يُقدّم بصورة متتالية على أنه مناصر للقومية والاشتراكية والرأسمالية وحقوق الإنسان. ويأخذ العظمة مسألة حقوق الإنسان مثلاً، فيقول إن الإسلام، شأنه أن معظم الديانات، يميّز بين المؤمنين وغير المؤمنين ويميّز بين الرجال والنساء. ولا يمكنه اتّباع مبادئ المساواة المحدّدة في حقوق الإنسان. وتصبح معظم الديانات، كما يبدو في التاريخ الأوروبي والتاريخ العربي، متسامحة فقط عندما تُجبرها على ذلك قوى متأتية من الدولة أو من المجتمع المدني.

ويقول العظمة إن الإصلاحات العلمانية في القرنين الماضيين قاربت السلطات والمؤسسات الدِّينية دائماً بطريقة توفيقية. وأتت هذه الإصلاحات من خارج الدِّين، وليس من منظور مناقض له. وزادت الميول إلى قبول الدِّين مع قيام الإسلاموية (islamism) في العقود القليلة الماضية. ويعتقد العظمة، مثل زكريا، أن الموقف العلماني أصبح موقفاً دفاعياً وتبريرياً مقابل ما يُعرف بالـ «موقف الإسلامي الطبيعي» للمجتمعات العربية. وقد فرضت الإسلاموية مجالاً رمزياً يدفع الآخرين، بمن فيهم العلمانيون، إلى المنافسة في داخلها. كما أنها شدّدت على تأصيل كلّ المفاهيم المقبولة عبر الإرث الدِّيني. والذين يدافعون عن [نصر حامد] أبو زيد بقولهم إنه مسلمٌ صالحٌ ينتهي بهم الأمر إلى تقوية موقف معارضيه، في الوقت الذي يجب الدفاع عنه باسم الحريات، مثل حرية التعبير والتفكير والمعتقد. وقد قوّى نجاح الاسلاميين الحديث مجدَّداً الطابع الخاطئ لجوهر الإسلام «الطبيعي» في المجتمعات العربية، وأخفى طابعه الظرفي والحديث.

ويختم العظمة بأن العلمانية ليست وصفة جاهزة أو حلاًّ شاملاً للمشاكل العربية، ولكنها التوجيه الذي يجب أن يسير نحوه التاريخ، ولا يستطيع الإسلاميون فيه أن يزعموا أن لديهم بديلاً مقنعاً قابلاً للعيش. فنظراتهم الظلامية لا تستطيع أن تعِد بمستقبل واعد في عالم ملتزم حداثة كونية. وفقط الاعتراف بواقع المجتمعات العربية المعقّد وفهم المظاهر المتنوّعة والناقصة للحداثة العالمية هما اللذان يمهّدان الطريق لنظرة بنّاءة لمستقبل العرب.

في هذا الإطار، تمّت مناقشة كتاب العظمة **العلمانية من منظور مختلف** على طاولة مستديرة نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ونُشرت المداخلات في كتابه **دنيا الدِّين في حاضر العرب**. وكتب وجيه كوثراني ورضوان السّيد أهمّ

الانتقادات لمقاربته. وكوثراني مؤرّخ لبناني متخصص بالتاريخ العثماني في الشرق العربي. ويُعتبر عمله أحد مصادر عزيز العظمة الأساسية في التحليل التاريخي للعلمانية(٢٧). وهو يوافق العظمةَ رأيه حول أن المجتمعات العربية علمانية من عدّة نواحٍ، وليس فقط في ماضيها الحديث، بل حتى في تاريخها القديم، حين كانت رسمياً تحت الحكم «الإسلامي». كما أنه يشاركه الرأي حيال العلمانية في الحاضر والمستقبل، إلّا أنه يدحض قسوة أحكام العظمة. ويعتقد أنه بسبب دخول العظمة في صيغة جدلية مع الإسلاميين، يبقى عاجزاً عن التّمسّك بالتزامه المقاربة الواقعية والتاريخية والبنّاءة. ويجده عقائدياً في نظرته العلمانية، وجازماً في نظرته إلى وجهة التاريخ العلمانية. وتمنعه هذه الميول الجدلية والعقائدية والجازمة من بذل مزيد من الجهد والتعاطف لفهم أسباب قيام الإسلاموية التي جعلت كثيرين في المجتمعات العربية يتقبّلونها. كيف يستطيع الإسلاميون حشد هذا الكمّ من الدعم الشعبي إن كانت ادّعاءاتهم بعيدة عن الواقع، مثلما يقول العظمة؟ يبدو أن معارضته لهم تحدّ من استكشافه للأعباء التاريخية، بما فيها الأعباء الاستعمارية والاجتماعية والاقتصادية التي جرّدت هذه المجتمعات من وسائلها الإنتاجية وتركتها مع ماضيها وإلهها. كما أن معارضته تمنعه من تقدير بعض الجوانب الإيجابية للمقاربة التوفيقية التي يهاجمها، وخصوصاً من جهة إمكانية استيعاب الأفكار الجديدة والمتجدّدة في ثقافةٍ سائدة.

ينتقد أستاذ الدراسات الإسلامية اللبناني رضوان السّيد(٢٨) العظمة أيضاً لعقائديته العلمانية وجزمه التاريخي وعقلانيته الشمولية التي تعكس أصولية معارضيه الشمولية. العظمة يتكلّم باسم التاريخ، كما يقول السّيد، مثلما يتكلّم هؤلاء باسم النص المُنزَل. وتذكِّر عقائديته بعقائدية ماركسيي ـ لينينيي السبعينيات، الذين كان العظمة منهم في شبابه. وفي حماسته لمكافحة الخصوصية الماورائية التي يدافع عنها الإسلاميون، يمحو الخصوصية كلّها: مقارنته بين الدولة الإسلامية القروسطية والبيزنطية المسيحية ليست متينة. ومن بين الاختلافات الملحوظة التي تفوته أن الدِّين أضيف إلى الدولة البيزنطية في

(٢٧) انظر: وجيه كوثراني: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، و**السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

(٢٨) انظر: رضوان السيد: **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، و**الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤).

مرحلة لاحقة. ويقول السيّد إن العظمة يتصوّر أن الإسلام غير عقلاني برمّته، وأنه دائماً في خدمة السلطة رغم أنه في الواقع أدّى دور مراقب السلطة. والحلّ الوحيد للحشد السياسي للإسلام الذي يقترحه العظمة هو عدم تقديس النصوص الكريمة، بحسب السّيد. ولا تسمح له عدائية العظمة تجاه الدِّين بأن يفهم لماذا أصبح الإسلام «دولة»، ثمّ «حلاًّ»: هل يمكن تفسير هذه الظواهر انطلاقاً من تخلّف المؤسسات الدِّينية وعدم عقلانيتها؟ في النهاية، يعتقد السّيد أن العظمة يفشل في تقدير جهود التوفيقيين ومساهماتهم. ويضيف أن نبرته العامة ليست ديمقراطية.

ويردّ العظمة على الانتقادات من خلال الاعتراف بالدافع المعارض لحججه، التي سبّبها التضخّم العدائي للادّعاءات الإسلامية. ويقول إن الإصلاحات الإسلامية للماضي لم تعد مرضية، ويجب القيام بإصلاحات جديدة. ويصرّ على أهمية التمييز بين المسلم كمؤمن أو كإنسان ولد في أسرة مسلمة أو كإسلامي. ويعود إلى استنكار جهود الإسلاميين الإرادوية في إنشاء مجتمع إسلامي في المجتمع العربي، وإلى التحذير من مفاهيم الهوية الجوهرية.

رابعاً: نقد أسلمة المعرفة، والبحث عن أصالة العلوم الاجتماعية: بسّام طيبي وعبد الكبير الخطيبي وهشام شرابي

بعد أن أتمّ بسّام طيبي، المفكّر السوري الاجتماعي وأستاذ العلاقات الدولية في جامعة غوتنغن في ألمانيا، عمله حول القومية العربية، كتب عدداً من الأعمال عن الأصولية الإسلامية بالألمانية والإنكليزية والعربية، وترجم الكثير منها إلى لغات أخرى. ومن بين هذه الدراسات الكثيرة أعود إلى ثلاثة من كتبه في الإنكليزية: **أزمة الإسلام الحديث: ثقافة ما قبل الصناعية في العصر التكنولوجي العلمي** و**تحديات الأصولية: الإسلام السياسي والاضطراب العالمي الجديد** و**الإسلام ما بين الثقافة والسياسة**[٢٩]، وأراجع، بشكل خاص، تحليله لدعوة الأصوليين إلى «أسلمة» المعرفة في مقالة «الثقافة والمعرفة: سياسات أسلمة

(٢٩) انظر: Bassam Tibi: *The Crisis of Modern Islam: A Pre-industrial Culture in the Scientific-Technological Age* (Salt Lake: University of Utah Press, 1988); *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), and *Islam between Culture and Politics* (Cambridge, MA: Palgrave and Weatherhead Center for International Affairs, 2001).

المعرفة كمشروع ما بعد الحداثة؟ ادّعاء الأصوليين بإبطال الغربنة»[٣٠]. يقترح الطيبي مقاربة متعدّدة الأصعدة لقيام الأصولية الإسلامية، رابطاً إياها بعوامل عالمية ومحلية، مع تحليل لها على الأصعدة السياسية والاجتماعية والثقافية.

وبحسب الطيبي، يتمثّل أحد الأسباب الأساسية وراء قيام الأصولية الإسلامية في فشل دول ـ أمم (nation-states) الوطن العربي في ما بعد استقلالها؛ فشلها في تحقيق تنمية اجتماعية واقتصادية وفي مأسسة المبادئ العلمانية في القانون والعدالة والمواطنة، التي في النتيجة لم تستطع وضع جذور قوية في المجتمعات العربية. وازداد الفشل مع هزيمة ١٩٦٧، ودفع الناس إلى نكران هذه المبادئ والنظر إليها وإلى النخبة السياسية والفكرية التي تمسّكت بها على أنها أجنبية أو مستوردة: «أحرزت الوطنية العلمانية تقدّماً وحلّت محلّ الإسلام سياسياً بعد حلّ الإمبراطورية العثمانية في العام ١٩٢٤. وكانت العلمانية الأيديولوجية هي السائدة حتى هزيمة العرب في العام ١٩٦٧ [...] الهزيمة التي سجّلت فشل النموذج العلماني، وسبّبت في الدولة العلمانية أزمة كانت نتيجتها إعادة الإحياء الإسلامي»[٣١].

ويضيف الطيبي في مكان آخر أن هذه الأيديولوجيا العلمانية لم تترك فعلياً أي أثر في عقول الناس، ولم تُترجم إلى تحوّلات ملموسة:

يجب أن نذكّر أنفسنا بالنهوض الاسمي للدولة القومية العلمانية في أغلبية البلاد الإسلامية في القرن العشرين؛ هذه الدولة التي رست مؤسّساتياً على هذه الرؤية العلمانية. لكن هذه الدول القومية تستمر بمسيرتها الاسمية لأنها تفتقر إلى الجذور الهيكلية اللازمة. ويتبع هذا الأمر أنه لم تتشكّل حتى الآن علمانية أساسية، بمعنى مسيرة هيكلية متشعّبة في المجتمع. وبالتالي اعتُبرت العلمانية في دار الإسلام ببساطة أيديولوجيا لا أكثر ولا أقلّ، تعتمد على المطالبات المعيارية التي وضعها المفكّرون المغربنون ولم تتّصل بمسارات اجتماعية للعلمانية. وفي هذا السياق اعتُبر التوجّه العلماني نتاجاً للتعليم الغربي لا يعكس الوقائع السائدة[٣٢].

---

(٣٠) انظر: Bassam Tibi, «Culture and Knowledge: The Politics of Islamicization of Knowledge as a Postmodern Project?: The Fundamentalist Claim to De-Westernization,» *Theory, Culture and Society*, vol. 12 (1995), pp. 1-24.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١ ـ ٢.

(٣٢) Tibi, *Islam between Culture and Politics*, pp. 121 and 142-143.

أدّت هذه العلمانية بالاسم إلى ما يسمّيه الطيبي «أزمة معنى»، التي هي غياب هيئات للمعنى ذات مصداقية يمكن للناس أن يتأقلموا معها في عالم سريع التغير ومترابط(٣٣). وسمحت بقبول الأيديولوجيات الإسلامية التي كان لها صدى إيجابي في الأفكار المحلية والتقليدية. وبالنسبة إلى طيبي، كان قيام الأصولية الإسلامية تعبيراً عن الفشل السياسي مع الدولة ـ الأمة المخيبة، وإجابة عن الفوضى الثقافية والأيديولوجية في آن. ولكن، بعد الإقرار بالظروف السياسية والتاريخية لقيام ظاهرة الإسلام، يبدو أن طيبي يميل نحو تفسيرها ثقافياً كصعوبة فكرية أو كممانعة لا تتقبّل ما يسمّيه الحداثة الثقافية.

ويضيف أن الأصولية الإسلامية قدّمت بديلاً جاذباً لإفلاس الأيديولوجيات العلمانية، وهيّأت لعملية «اللاعلمنة» (desecularization). ولم تقتصر هذه الأزمة السياسية والثقافية على الساحة المحلية بل طاولت وضع المجتمعات العربية تجاه العالم، لا سيما تجاه الغرب: تميّز وضعهم بالضعف والهزيمة والتخلّف الذي سبّب الذل والفزع لقوم وصفهم القرآن الكريم بـ ﴿**خير أمة أُخرجت للناس**﴾(*). وبحسب العقيدة الإسلامية، لم يقدّم الإسلام فلسفة سياسية فحسب، بل قدّم أيضاً استراتيجيا ثقافية لمواجهة السيطرة الغربية والحلول محلّها. وبالنسبة إلى الطيبي، لا تهدف هذه الاستراتيجيا إلى مكافحة الهيمنة الثقافية بل إلى استبدال هيمنة ثقافية بأخرى، وبالتالي لا يمكن أن تكون مقبولة:

يعارض قادة الحركات الإسلامية السيطرة الغربية من وجهة نظر حضارية أكثر منها سياسية. والجدير بالذكر أن خلافهم لا يرتكز على افتراض تعريفات متساوية ومتعدّدة حول الثقافات والحضارات، وإنما على عكس ذلك؛ إذ يريد الإسلاميون قلب حالة قوّة الهيمنة لصالح الإسلام. كما أنهم يتخيلون انعكاساً يقود إلى ظهور هيكليات تنقل مركز القوّة من خلال إعادة تحديد مركز الغرب للتحضير لسيطرة عالمية إسلامية. أمّا التزامي الثابت بالتعدّدية الدِّينية والثقافية، فيقود إلى الرفض التامّ لمطالبة الإسلاميين بالسيطرة لأن هذه المطالبة قد عفا عليها الزمان، وتفتقر إلى الانفتاح بين الثقافات. الأكيد أن التعدّدية الثقافية ليست نسبية. وأنا أشارك حقّاً في نقد هيمنة الغرب لكنني أرفض أن

---

(٣٣) Tibi, «Culture and Knowledge: The Politics of Islamicization of Knowledge as a Postmodern Project?: The Fundamentalist Claim to De-Westernization,» p. 7.

(*) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

يؤدّي هذا الأمر إلى استبدال هيكلية هيمنة بأخرى ولو كانت إسلامية[٣٤].

ويقول، مردّداً قول كلّ من العظم والعظمة: «ما من حضارة أخرى في العالم تشعر بهذا القدر من المرارة حيال أن يكون التوسّع الأوروبي على حسابها»[٣٥].

ومع هذه الدعوة إلى الهيمنة، يتحدّى الإسلاميون الغرب ويواجهونه سياسياً وثقافياً، على عكس الأجيال القديمة من المسلمين (والمسيحيين واليهود) في عصر النهضة للعلمانيين وللمصلحين الدِّينيين، الذين حاولوا التعلّم من الغرب والاستفادة منه لتقوية المجتمعات العربية. ينظر إسلاميو اليوم إلى هؤلاء المفكّرين، كرفاعة الطهطاوي ومحمد عبده، على أنهم مغربنون منفّرون (alienated westernizers):

وأيضاً، في الفترات الأولى للاستعمار وحتّى ما بعد الاستعمار عملت الشعوب غير الغربية، والمسلمة منها، جاهدة من أجل محاكاة الغرب على الرغم من هذه الإذلالات، حتّى إنها استخدمت هذه المفاهيم الغربية، مثل حقّ السيادة والحكم الذاتي، في صراعاتها ضد الاستعمار. لكن بعد بضعة عقود من العيش في ظل دول قومية اسمية، فشلت في تلبية تحدّي الحداثة، وفشلت أيضاً في ابتكار استراتيجيا مفيدة لمحاكاة الغرب. اكتشفت الشعوب غير الغربية مجدّداً وعياً لحضاراتها الخاصة، والحاجة إلى البحث عن بدائل أخرى وبشكل أساسي في النمو في ظلّ إرث كلّ واحد منها. والأصولية الدِّينية هي النتاج البارز لهذه المسارات[٣٦].

إن ملاحظة هذا التحوّل في الموقف من فضول بنّاء إلى دفاع سلبي تجاه الحداثة الثقافية الغربية، مهمّة في وقت تبدو الدفاعية الثقافية وكأنها كانت موقف العرب الدائم تجاه الغرب.

وبالنسبة إلى طيبي، ليس الإسلاميون تقليديين في تشديدهم على الإرث الدِّيني المحلي؛ فهم أشباه حداثيين (semimodernists)، ومتمسّكون بـ «حلم إسلامي بشبه الحداثة»؛ هذا الحلم (الذي سبق أن استنكره سعد الله ونوس وخير الدِّين التونسي قبله، كما رأينا) يقوم على قبول الإنجازات التقنية الفعّالة للحداثة الأوروبية لكنه يرفض الجانب الثقافي. ومع ذلك، يقول طيبي إن

(٣٤) Tibi, *Islam between Culture and Politics*, p. 92.

(٣٥) Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, p. 80.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

الحداثة الثقافية وحدها يمكن أن تحقّق بمبادئها الكونية حرية الأفراد وديمقراطية المجتمعات وإنتاج المعرفة وإمكانية التسامح الحقيقي. ومن بين هذه المبادئ، نذكر حرية إخضاع التقاليد، وقابليتها لتحليل نقدي واستقلالية العمل البشري، والنظرة الإنسانية والعقلانية إلى العالم، ونوعاً من الوعي بالقدرة (K) (وعي بدأ يزول اليوم وسط عجزٍ كبير سنناقشه في الخاتمة)، وثقافة التعدّدية السياسية، والتقوى الخاصة (private religiosity)، وحقوق الإنسان الفردية والديمقراطية العلمانية. ويعتبر فشل مأسسة هذه القيم في البلدان العربية نتيجة الاستعمار الغربي والإدارات العربية ما بعد الاستقلال:

لم يقُم المسلمون، كغيرهم من أقوام حضارات أخرى، وفي مواجهتهم للغرب، بقطف ثمار التنوير، ولم يشتركوا في الأبعاد الثقافية للحداثة. لكن بدلاً من ذلك واجههم الوجه القبيح للحداثة المؤسّساتية الذي ظهر في التفوّق العسكري والسيطرة السياسية. وقد صح القول إن في التواريخ المنقسمة لم تسْعَ هذه الحضارات غير الغربية وراء بناء مجتمع مدني ديمقراطي، وضمان الحريات الفردية التي قادت أوروبا في نهاية المطاف إلى بناء رمزٍ أساسي للحقوق الإنسانية. أمّا الغرب، فقام بالقليل للمساعدة على تقديم الديمقراطية في العالم الإسلامي. لكن من الخطأ أن نلوم الغرب فحسب في فشل تعميم الديمقراطية لأن السياسات الغربية تشكّل أحد العوائق، والشروط المسبقة والميول المحلية تشكّل العائق الآخر[٣٧].

لم تفشل الديمقراطية فحسب، بل فشل النقد العقلاني الجذري أيضاً. وبالنسبة إلى طيبي، إن إخضاع الأفكار والمعتقدات للعقل يجب ألا يُعتبر خيانة ثقافية لأن الحضارة الإسلامية تملك تقليداً عقلانياً. وتكمن المشكلة بالنسبة إليه، كما رآها العظمة وغيره، في الموقف التوفيقي الذي اعتمده عادةً المصلحون الدّينيون مثل محمد عبده:

وقف الأرثوذكس، وحتّى المسلمون المصلحون، بعزم في وجه إخضاع أي مظهر من مظاهر الوحي الإسلامي للنفكير الإنساني. في هذا السياق حصر محمد عبده إصلاحه في الجهود من أجل توفيق الوحي مع العقل. وجاءت النتيجة في استمرار الضغوطات (tensions) الضخمة السائدة. هذه هي الخلفية للمأزق الأساسي للإسلام المعاصر مع الحداثة. فشلت الحداثة الإسلامية والإصلاح

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر في تخطّي الازدواجية الموصوفة وبالتالي لم يستطيعوا التغلّب على الضغط المتزايد. أمّا الحلّ الإسلامي لهذا الصراع الدائم، فهو «أسلمة المعرفة» المقترح. وهذا «الحلّ» لا يقود إلا إلى انسداد أكبر(٣٨).

ويضيف طيبي إن ما نحتاج إليه ليس الإلحاد بل تأكيد قدرة الإنسان على بناء المعرفة وتنظيم الحياة الاجتماعية: «حتى ديكارت يقرّ بأن الله خلق الإنسان، ولكن الإنسان قادرٌ على خلق المعرفة وحده وبسبله الخاصة. لِمَ يعجز المسلمون عن قبول هذه النظرة؟ لِمَ يستعملون دائماً الحكم الاستعماري لرفض الحداثة الثقافية؟ لِمَ يدخلون الإيمان بالله لغضّ النظر عن قدرة الإنسان؟»(٣٩).

وبالنسبة إلى طيبي، ما يقدّمه الأصوليون الإسلاميون هو مشروع تجديد مطلق (neoabsolutist) لاعلماني (desecularizing) لاستراتيجيا ثقافية دفاعية ـ جازمة يهدف إلى عكس (reverse) «تخليص العالم من الوهم». ولكن إن هذا المشروع ليس تحرّرياً، لأنه لا يضمن الحريات، ولا يُرسي أسس الديمقراطية، ويضمن حقوق الإنسان. ولا يمكن أن يكون قاعدة لإنتاج المعرفة الحديثة. ويؤكّد أن نقده للأصولية الإسلامية قائمٌ على مبادئ الحداثة الثقافية التي يعتبرها كونية. ويميز بين كونية هذه المبادئ وهذه المعرفة من جهة، والعولمة كمشروع للهيمنة من جهة أخرى. بالإضافة إلى ذلك، يرفض بشدّة، مثل ما فعل العظمة ولازريغ، اقتراح بعض العلماء الغربيين والإسلاميين بأن الأصولية الإسلامية يجب أن تُعتبر ظاهرة ما بعد الحداثة. هذه الأصولية مثل كلّ أشكال الأصولية، ليست ما بعد حداثية؛ بل هي ما قبل حداثية (premodern)، مع حلم بشبه حداثة (semimodernity): «وكونية المعرفة مرغوب فيها، على عكس الكونية الأيديولوجية التي أرفضها كما أرفض أنماط عولمة ما بعد الحداثة»(٤٠).

ويرى، مثل زميليه، نسبية ما بعد الحداثة المعرفية والثقافية على أنها في الحقيقة شكل من أشكال اللامبالاة بما هو آخر، وتبريرٌ مناسب يستعمله الأصوليون الدِّينيون، بمن فيهم الإسلاميون: «هل النسبية كما يصوّرها المفكّرون الغربيون موقفٌ تسامحي؟ أم هي بالأحرى متعلّقة باللامبالاة

---

(٣٨) Tibi, *Islam between Culture and Politics*, p. 137.

(٣٩) Tibi, «Culture and Knowledge: The Politics of Islamicization of Knowledge as a Postmodern Project?: The Fundamentalist Claim to De-Westernization,» p. 10.

(٤٠) Tibi, *Islam between Culture and Politics*, p. 107.

الأخلاقية، وبالتالي هي نكسة لطرق ما قبل عقلانية التنوير والمعرفة الموضوعية؟»[٤١]. يصرّ طيبي على أن التزامه المعرفة الحديثة والعقلانية وقيم التنوير ليس التزاماً أعمى. ويُظهر وعياً واضحاً لنقد العلوم الحديثة الغربية والعقلانية والحداثة بشكل عام. ويقول إن همّه هو العداء الأصولي تجاه العقل البشري والتوق التحرّري.

ومن المهمّات الكبرى في المشروع الثقافي الإسلامي أسلمة المعرفة، وخصوصاً أسلمة العلوم الاجتماعية، بمعنى إخضاعها لإملاءات الوحي الإسلامي. ويقتبس طيبي عن أحد مؤيدي الأسلمة المعرفية الأساسيين، وهو المصري عادل حسين، أن «النظريات الاجتماعية المنطقية الغربية السائدة لا تتجاهل البيئة والخلفية التاريخية فحسب، بل تنظر إلينا نظرة ازدراء. فأسوأ ما يمكن أن نعمله هو اعتمادها، ما قد يرقى إلى إخضاع أنفسنا للازدراء الذي تعاملنا به هذه النظريات»[٤٢]. وتتبلور العلوم الاجتماعية البديلة التي يقترحها حسين في إطار عمل الإيمان الإسلامي القائم على الاعتقاد بأن القرآن الكريم يحتوي على كلّ مكوّنات المعرفة الحقيقية. في هذا الصدد، يشير حسين إلى أن العلوم الاجتماعية الغربية تفشل في مجالين: **الأول** على الصعيد المنهجي، من خلال النقص في المعرفة الضرورية للمحيط ولتاريخ الوطن العربي، و**الثاني** على الصعيد السياسي، من خلال الانحياز ضد هذا العالم.

وما هو مهمّ هنا أن القلق على المعرفة الاجتماعية ليس غير مبرّر؛ فهذه المعرفة مهمّة لإنشاء وعي ذاتي ولبلورة سياسية للتنمية. ولكن، لا يحتاج إطار عملها إلى الاستعانة بالكتاب المقدس. في الواقع، ليس الإسلاميون هم وحدهم الذين يدعون إلى تأصيل العلوم الاجتماعية؛ فحقبة ما بعد الاستقلال شهدت اهتماماً بهذه العلوم كجزءٍ من عملية محو الاستعمار (decolonization) الفكري والثقافي وحتى السياسي حول العالم. وقد شارك فيه المحدثون العلمانيون والمفكرون الدِّينيون والتقليديون. وحتى المطالبة العلمانية بتأصيل العلوم الاجتماعية كان عليها مواجهة تحديات محو الاستعمار الفكري. ويدرس هذه التحدياتِ المقالُ الصادر في العام ١٩٩١ تحت عنوان «الأنثروبولوجيا والدعوة

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٤٢) Tibi, «Culture and Knowledge: The Politics of Islamicization of Knowledge as a Postmodern Project?: The Fundamentalist Claim to De-Westernization,» p. 17.

إلى تأصيل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» الذي كتبته أربع عالمات اجتماع يملكن خمسة وعشرين عاماً من الخبرة في علوم الإنسان، ثلاث منهن عربيات وواحدة أجنبية[٤٣]. تبدأ الكاتبات بنظرة إلى السياق التاريخي لجهد التأصيل العلمي الاجتماعي الذي تقدّم في السبعينيات من القرن العشرين: بالنسبة إليهن، يتزامن هذا البحث مع أزمة العلوم الاجتماعية في الغرب كنتيجة لانتقاد الإمبريالية داخل الغرب وخارجه على شكل حركات تحررية وطنية في العالم الثالث. أدّى هذا الانتقاد إلى مساءلة الطابع الكوني للعلوم الاجتماعية الغربية، وأظهر الحاجة الملحّة إلى علم اجتماعي محلّي ذي صلة بالمنطقة ويخدم مصالحها.

وتعرّف الكاتبات عن منحيين من هذه المسألة: منحى جذري ومنحى نيو ـ تقليدي. يرتبط كلاهما بالأزمة الفكرية في البلدان العربية في فترة ما بعد الاستقلال. يلفت المنحى الجذري إلى الرابط بين التبعية الاجتماعية والاقتصادية في هذه البلدان والتبعية الفكرية لعلمائها التي أدّت إلى تغريبهم وتهميشهم. ويعتبر إنتاج العلوم الاجتماعية ذات الصلة غير القوية بالمحيط نتيجة لهذه التبعية المتعدّدة الأوجه. ويظن الجذريون (radicals) أن التغيير في النطاق العلمي لا يستطيع أن ينتظر تغييراً في النطاق السياسي والاقتصادي. في الواقع، يظنون أن التغيير الفكري يمكن أن يساهم في التغيير السياسي. ويجب ألا يكون السعي إلى التغيير بالرّفض العام للمعرفة الغربية الحالية، بل بالبحث عن علم يأخذ في الاعتبار خصوصيات المنطقة. ويشدّدون على الحاجة إلى نظام سياسي ديمقراطي يستطيع العلماء أن يعملوا فيه بحرّية من دون وضع الرقابة عليهم، ولكن أيضاً من دون الالتحاق بالدولة لتبرير الوضع السائد. تظن الكاتبات أن مناصري التأصيل يقدّمون وصفاً دقيقاً للأزمة، ولكنهم لا يقدّمون طرقاً ملموسة لتجاوزها. ويؤكّد هؤلاء المناصرون حاجتهم إلى الاستقلال الفكري ولكنهم لا يبلورون وسائل منهجية ونظرية لتحقيق هذا الاستقلال. في المقابل، يرفض التقليديون الجدد (neotraditionalist) هيئة العلوم الاجتماعية القائمة جملةً وتفصيلاً، ويدعون إلى علمٍ إسلامي محلي حصرياً. فهم يضعون فرقاً جوهرياً

(٤٣) Soheir Morsy, Cynthia Nelson, Reem Saad and Hania Sholkamy, «Anthropology and the Call for Indigenization of Social Science in the Arab World,» in: Earl L. Sullivan and Jacqueline S. Ismael, *The Contemporary Study in the Arab World* (Edmonton: University of Alberta Press, 1990), pp. 81-111.

بين «النحن» و«الهُم»، حيث تشكّل كلّ فئة وحدة متناسقة ومختلفة كلياً عن الأخرى. وبالنسبة إلى الكاتبات، يدّعي مناصرو التأصيل أنهم قادرون على عدم التأثر بالمظاهر العالمية في محيطاتهم الاجتماعية والعلمية، وفي أنماط فكرهم والمعايير التي تصادق عملهم العلمي. ولا يأخذون في الاعتبار مدى ارتباط توافر تمويلهم وإمكانات تدريبهم في الخارج، وفي معظم الأحوال في المؤسسات الغربية. بالإضافة إلى ذلك، لا يقرّون بأنهم يقيّمون المفكّرين التقليديين المحليين أو المعرفة التي ينتجونها على أساس معايير كونية.

لا تعارض الكاتبات الحاجة إلى علم اجتماعي مناسب للبيئة، أكان ذلك في أعمال علماء غربيين أم في أعمال علماء غير غربيين. ولكن ما يلفتون الانتباه إليه هو أهمية إشكالية التأصيل(٤٤)، وعدم إرجاعه إلى جنسية العلماء المعنيين.

(٤٤) تقوم ثريا التركي، عالمة الأنثروبولوجيا السعودية والمُدرّسة في الجامعة الأمريكية في القاهرة، بالتشديد على هذه الأهمية. وتكتب حول إيجابيات وسلبيات أداء عمل أنثروبولوجي «محلي» (Indigenous) في المعنى الحرفي للكلمة، الذي يُشير إلى دراسة مجتمع ما أو في حالتها دراسة وضع النساء السعوديات في طبقة اجتماعية معيّنة. وتشرح التركي هذه المقاربة في بداية ما كتبته في: Soraya Altorki, «The Anthropologist in the Field: A Case of «Indigenous Anthropology» from Saudi Arabia,» in: Hussein Fahim, *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* (Durham, NC: North Carolina University, 1982), pp. 167-175.

وقد أعاد طباعته سعد الدِّين ابراهيم ونيكولاس هوبكينز: Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, *Arab Society: Social Science Perspectives* (Cairo: American University in Cairo, 1985), pp. 76-83.

وتُفيد التركي قائلةً: «هناك افتراض غريب كامن في مبدأ الأنثروبولوجيا المحلية؛ افتراض يطرح سؤال كونية هذه المعرفة. لكن أليست الأنثروبولوجيا مجال المعرفة الذي فيه يناشد العلم دائماً وأكثر ممّا يناشده في مجالات أخرى أن يُحرِّر نفسه من المفاهيم الثقافية الملزمة التي يملكها المشاهد، والتي تختصّ بالحقيقة الاجتماعية؟ لو هدف البحث الإثنوغرافي إلى تحليل طرق العمل وأساليب الفكر في مواضيع ثقافتهم الفريدة، أو كما يُقال دائماً من وجهة نظر «مواطن أصلي»، لاعتُبرت الأنثروبولوجيا بأكملها محلية بكل معنى الكلمة. إضافةً إلى ذلك، تفرّع انحلال المفاهيم الإثنوسنترية التي ميزت المرحلة الأولى من الأنثروبولوجيا النظرية من العملية المستمرّة للمراجعة النقدية من داخلها أكثر من خارجها. ويُعتبر همّنا الوحيد الآن هو الدور التاريخي للأنثروبولوجيا في فترة استعمار الإمبريالية الأوروبية ومكانها في العالم المعاصر من النتاج الحديث لهذه العملية.

لا تشير هذه الملاحظات إلى مدح الأنثروبولوجيا ولا إلى الدفاع عنها: أريد بكل بساطة إبعاد نفسي عن الهجومات السطحية وغير المفكّر فيها، التي نسمعها غالباً من علماء الاجتماع في بلاد العالم الثالث متّهِمة العلم بأنه عبد للاستعمار، ومتّهِمة العمل بأكمله بأنه خطيئة بعض أعضائه. وبناءً على ذلك، إذا احتفظت بعبارة «الأنثروبولوجيا المحلية» من أجل هذا المقال، فإني لا أنسب إليها أية حالة معرفية خاصّة أو متفرّقة، لكنني في المقابل أستخدمها للإشارة إلى عمل عالم الأنثروبولوجيا لا أكثر ولا أقلّ، في ما يخصّ مجتمعه أو مجتمعها» (ص ٧٦).

إلى جانب ذلك، يتضمّن المجلّد الذي حرّره الأنثروبولوجي المصري حسين فهيم، ما جرى في ندوة مهمّة نُظّمت عام ١٩٧٨ حول مسألة الأنثروبولوجيا المحلية، بما فيها مساهمات علماء الإنسان الهنود والمصريين والسعوديين والأفريقيين والبرازيليين والمكسيكيين واليابانيين ومن جنوب المحيط الأطلسي والأوروبيين والأمريكيين. ونذكر أن هذا المجلّد يبرهن أن تطوير معرفة المرء لمجتمعاته في بلدان ما بعد الاستعمار يُعتبر هدفاً مشتركاً عابراً للثقافات والديانات واللغات، وهو يقدّم منظوراً مهمّاً في المقارنة. انظر: Hussein Fahim, =

ويرون أهمية اعتبار سياق التبعية التي تنتج المعرفة فيها وأهمية تفادي التفكير الجوهري الذي يقول إن العرب فقط يستطيعون فهم المجتمعات العربية ودرسها. ويبقى إلزام الآخرين في عملية البحث ضرورياً ما دامت طرق هذا الالتزام واضحة. وتقرّ الكاتبات بمركزية بعض الشروط الضرورية لإنتاج إبداع في علم الاجتماع، لا سيما في وجود مجتمعات علمية محلية ومنظّمة محمية ومدعومة سياسياً لتنمية الإبداع العلمي والتفكير النقدي. بالإضافة إلى ذلك، يطرح البحث عن تأصيل علمي أسئلة مهمّة عن التربية: أي معرفة يجب أن تُعلّم؟ كيف ولِمَ؟ أي مناهج أصيلة يجب ابتكارها لكي تعنى المؤسسات العربية بالتعليم العالي بهدف خدمة هذا البحث؟ في النهاية، تظن الكاتبات أن إدخال عنصر الجندرة في هذا الإطار قد ينمّي عمل تحرير العقل من الاستعمار (decolonizing the mind):

إذا «هبّت رياح جديدة تتمثّل في محو الاستعمار الثقافي عبر منطقة الشرق الأوسط العربية»، وتعد ذات تأثير عميق في حياة النساء، فينبغي لنا حينها أن نتوقع ظهور نمط جديد من العلم والمعرفة من أجل فهم هذا التوجه. هؤلاء المثقّفون الذين يحاولون فهم وتفسير هذه الظاهرة البارزة (وهناك البعض منهم يسعون وراء تغييرها أيضاً)، يقفون في مواجهة كياناتهم وهوياتهم الثقافية الخاصة بهم أيضاً وأنماط خبراتهم بوسائل لم تُعتبر من قبل جزءاً من اشكالية البحث. كما أنه، في سياق هذا التحدي للأصالة ومدى تماشي البحث مع النضال السياسي الأوسع لمحو استعمار العقل، ينبغي دراسة الأبحاث العلمية عن المرأة في الشرق الأوسط العربي خلال الثمانينيات[٤٥].

ويناقش عالِم النفس والكاتب المغربي الطاهر بن جلّون، الحائز جوائز عديدة والمقيم في باريس، موضوع الدعم السياسي للتفكير النقدي. ففي مقال كتبه أصلاً لجريدة **لوموند** الفرنسية عام ١٩٧٤، وتُرجم لاحقاً إلى الإنكليزية، تحت عنوان «محو الاستعمار في علم الاجتماع في المغرب: فوائد ومخاطر وظيفة نقدية»، قام باستعراض حالة البحث العلمي الاجتماعي في السياق السياسي للمغرب بعد الاستقلال (بمعنى آخر الغرب العربي أو شمال

«Foreign and Indigenous Anthropology: The Perspectives of an Egyptian Anthropologist,» *Human Organization*, vol. 36, no. 1 (1977), pp. 80-86. =

(٤٥) Morsy, Nelson, Saad and Sholkamy, «Anthropology and the Call for Indigenization of Social Science in the Arab World,» p. 97.

أفريقيا)[٤٦]. ولا تزال معظم ملاحظاته للأسف صالحة حتى يومنا هذا؛ فهو يتذكر كيف كان يتم استعمال علم الاجتماع في المشاريع الاستعمارية، وكيف أصبح محو استعمار الدراسات الاجتماعية والانفصال عن التقاليد العنصرية الاستعمارية جزءاً مهمّاً في محو الاستعمار السياسي والثقافي. كما أوضح باختصار مراكز الأبحاث المتعددة التي أنشأتها الدول بعد الاستعمار داخل الجامعات الرئيسية وخارجها لإنتاج العلوم الاجتماعية الملائمة محلّياً، وتحليل ما لم يتم تحليله، والمساهمة في تطوير هذه الدول. كما يوضح كيف أسرعت هذه الدول عينها إلى إلحاق هذه المراكز بسلطتها من أجل الحفاظ على استقرارها ودعم شرعيتها. كما أنه يخبر القراء كيف تم إغلاق بعضها، وكيف طُلب من البعض الآخر التزام «الحياد» وانتهاج توجّه وظيفي لا يتعارض والوضع الراهن، بل يبرره في معظم الأوقات. وفي بعض الأحيان، فضّلت دول ما بعد الاستقلال الباحثين الأجانب على الباحثين المحليين بسبب حيادهم السياسي. ومن الواضح أن الحكومة لم ترغب في علوم اجتماعية تعارضها، أو تخرج عن سيطرتها. وفي ظل هذه الظروف، لم يكن في الإمكان تعاطي الأسئلة الحقيقية وتطوير منهجيات جديدة إلا خارج هذه المراكز الرسمية. وبالنظر إلى تقييمات علماء الاجتماع الرئيسيين في المغرب العربي، أمثال عبد الكبير الخطيبي من المغرب ومصطفى الأشرف من الجزائر وعبد القادر زغل وهاشمي قروي من تونس، أوضح كيف أن استعداد الحكومات في قبول النقد مصيري في تطور العلوم الاجتماعية الأصيلة ـ بمعنى آخر، مدى أهمّية حرية الفكر والتعبير بالنسبة إلى هذا العلم. ثم يحذّر في النهاية من أي قيود أيديولوجية قومية ضيّقة الأفق على المعرفة: «يُعَدّ اكتساب المعرفة في المقام الأول واقع (فعل) إعادة تفكير في التاريخ والأفكار التي أنتجها الغرب، والتي تشغل ضميرنا بقدر كبير للغاية. من جهة هذه المعرفة المهيمنة، يجب علينا أن نبني نظريات تستطيع أن تجعلنا أفراداً مدركين لكل من إمكاناتنا الإبداعية ومدى ضعف أي خطاب قومي نقي (purist)»[٤٧].

---

(٤٦) انظر: Tahar Ben Jelloun, «Décolonisation de la Sociologie au Maghreb: Utilité et risqué d'une fonction critique,» *Le Monde diplomatique* (28 Août 1974).

وقد ترجمه نيكولاس هوبكنس في: Tahar Ben Jelloun, «Decolonizing Sociology in the Maghreb: Usefulness and Risks of a Critique Function,» in: Ibrahim and Hopkins, *Arab Society: Social Science Perspectives*, pp. 70-75.

(٤٧) Ben Jelloun, «Décolonisation de la Sociologie au Maghreb: Utilité et risqué d'une fonction critique».

في عام ١٩٧٣، أصدر كلٌّ من زغل وقروي تقريراً باللغة الإنكليزية حول الإنتاج العلمي الاجتماعي في تونس (البحث حول محو الاستعمار والعلوم الاجتماعية: قضية تونس)(٤٨). وفيه، ألقى المؤلّفان الضوء على الطريقة الانتقائية التي شارك فيها العلماء المعاصرون في بناء دولة ما بعد الاستعمار، مع فهم الواقع الاجتماعي، وكيف أنهم أهملوا كل ما لم يتناسب مع منظورهم المعاصر، وهي انتقائية منعت إمكانية الفهم المناسب للصعوبات الحقيقية التي اعترضت طريق المعاصرة. بالإضافة إلى ذلك، أصرّ زغل وقروي على أهمية دراسة عمليات المعاصرة لما بعد الاستعمار، في إطار مقارنة واسع يتضمن دولاً أخرى من العالم الثالث. كما شدّدا على أهمية الظروف السياسية الملائمة، وأوضحا: «في النهاية، لا يمكننا أن ننهي هذه الملاحظات من دون أن نذكر المشكلة التي تكمن خلف الإطار الأكاديمي، بل التي تفرض شروط سلوكيات البحث العلمي الاجتماعي: قدرة المجتمعات أو بشكل خاص قدرة النظم السياسية لدول العالم الثالث على تحمّل النقد. ومن دون قليل من التسامح، لا يمكن أن يكون هناك بحث حقيقي حتى لو كان هناك أكاديميون كفاءتهم العلمية لا نزاع عليها، ولكن لسوء الحظ، حتى هذا المستوى القليل من التسامح ليس موجوداً في معظم دول العالم الثالث التي تمرّ حالياً بمرحلة حاسمة في تغيراتها الهيكلية»(٤٩).

أما الكاتب المغربي وعالِم الاجتماع الشهير عبد الكبير الخطيبي، فقد ناقش قضية محو الاستعمار الفكري في مقالين كتبهما بالفرنسية عام ١٩٨١ «Pensée autre» و«Double Critique». جُمِعَت بعض الأفكار الرئيسية التي تمّت صياغتها في هذه المقالات في مقال باللغة الإنكليزية عنوانه «النقد المزدوج: محو استعمار علم الاجتماع العربي»(٥٠). وعلى عكس ما صرّح به فرانز فانون

---

(٤٨) Abdelkader Zghal and Hachmi Karoui, «Decolonization and Social Science Research: The Case of Tunisia,» *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 7, no. 3 (October 1973), pp. 11-27.

وللحصول على عرض مهمّ حول ظاهرتي الحداثة وإعادة التقليد في تونس ما بعد الاستعمار، انظر ما كتبه عبد القادر زغل: Abdelkader Zghal, «The Reactivation of Tradition in a Post-traditional Society,» *Daedalus*, vol. 102, no. 1 (1973), pp. 225-237.

(٤٩) Zghal and Karoui, Ibid., p. 17.

(٥٠) Abdelkebir Khatibi, «Double Criticism: The Decolonization of Arab Society,» in: Abdelkebir Khatibi, *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*, edited by Halim Barakat (London: Routledge, 1985), pp. 9-19,

كذلك يشمل كتابه **المغرب المتعدّد** المقالات الفرنسية، انظر: Abdelkebir Khatibi, *Maghreb Pluriel* (Paris: Denoël, 1983).

قبل وفاته بقليل ـ من أن أوروبا انتهت الآن ـ يقول الخطيب إن أوروبا لا تزال موجودة داخل كياننا الحميم (العربي) كقوة مقلقة ومسيطرة. وهو يعتقد أن هذه الحقيقة تحتاج إلى مناقشتها والتعامل معها عبر العمل على أنفسنا بصورة شاملة، وإعادة التفكير في أوروبا بدلاً من التعامل معها برعب ويأس و**امتعاض**. كما أن المطالبة بحقنا في الاختلاف ساذجة ولا يمكن أن تحل مشكلة هذا القلق. يقول إن ما هو ضروري وما نحتاج إليه الآن هو نقد جذري مزدوج: نقد كلٍّ من المجتمعات الغربية والأوروبية والقواعد الميتافيزيقية التي تأسست عليها. وبقدر ما كانت أوروبا معنية، يجب أن يكون هناك حوار بين المفكرين الذين أثاروا الشكوك بشأن الأساسات الميتافيزيقية، مفكرين مثل نيتشه وهايديغر وبلانشو وديريدا. في هذا الإطار، يرى الخطيبي أنه ليس من قبيل المصادفة أن يتطور عمل ديريدا التفكيكي مع كل ما يحيط بمحو الاستعمار من قلق. كما يجب أن يتم تولّي عمل تفكيكي موازٍ على الجانب العربي ـ على وجه الخصوص تفكيك تراث لا يزال دينياً وذكورياً. بالنسبة إلى الخطيبي، التقليدية العربية تُعَدّ ميتافيزيقيا تحوّلت إلى لاهوت، مع رغبة سرية في أخذ محل الله؛ أما السلفية، فهي ميتافيزيقية محوّلة إلى عقيدة، مقدّر لها أن تصبح إمّا عقيدة عنيفة وقاسية وإمّا عقلانية تقنية خاصة تهدف إلى اللاستئثار بالسلطة. وتنوي السلفية استخدام هذه العقلانية لخدمة أغراضها الخاصة. وتبعاً له، فإن التحدّث هو تحويل نقدي للحياة والموت والبقاء، بينما التفكير الميتافيزيقي يُعَدّ نظاماً للعنف عوَّدَنا على أخلاقيات ذليلة. ومن موقف مضاد للدِّين بشكل واضح، يصرّح الخطيبي بأن ما يجرح الكيان العربي هو بقاء الإله، وأن الأصالة ليست إلا سُمّاً آخر من اللاهوت[٥١].

ويقول إن جيل الستينيات في دول المغرب العربي انحصر في قومية العالم الثالث، وبالتحديد في الأيديولوجيا الدِّينية للقومية العربية والماركسية الفرنسية العقائدية. بقِيَ هذا الجيل أسيراً للميتافيزيقيات الهدامة لكلّ من الأيديولوجيتين[٥٢]. وعلى هامش الميتافيزيقيا الغربية والتوحيد في الدِّين الإسلامي، يمتلك المفكرون العرب، بحسب الخطيبي، الفرصة لتطوير تحررية صادقة وتحرير استعمار الفكر ـ «فكر آخر» une pensée autre، فكر بديل. يدعو

(٥١) Khatibi, *Maghreb Pluriel*, p. 28.

(٥٢) بالنسبة إلى الخطيبي، بقي العروي أيضاً أسير هذه الميتافيزيقيات. انظر: المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٥.

هذا الفكر البديل إلى اعتبار أن أوروبا اختلاف يسكن فينا، أو لقاء مع الغيرية التي تقدم لنا فرصة الحوار مع العالم. علاوة على ذلك، فإن هذا الفكر البديل لا يمكن أن يشكّل العودة إلى سكون أسس كياننا وإلى الدِّين وعلم اللاهوت الخاص بدول المغرب، الذي يتنكر حالياً في عدة أيديولوجيات ثورية. إن هذه اللاعودة ستهزّ حتماً دول المغرب العربي، ولكنها أمر لا مفر منه من أجل فتحها على أهمّ مسائل العالم المعاصر. لن يكون هناك أية عودة إلى الذات، بل سيكون هناك تحولات نقدية فقط. ويقول إن «العرب» هو اسم لحضارة «منتهية» في تكوينها الميتافيزيقي المؤسس لها ـ وذلك ليس بمعنى الحضارة الميتة فعلياً، بل بمعنى حضارة غير قادرة على تجديد نفسها كفكر إلا عبر فكر بديل يتحاور مع التحولات العالمية. ويضيف أن كلمة «العرب» يجب أن تعبّر عن التعدّدية والتنوع أيضاً. في الواقع، إن فكرة **الأمة**، أو مجتمع المؤمنين ـ وحدة تنكر وجود الاختلافات، ووجود الأقباط والبرابرة والأكراد وما شابه، بالإضافة إلى وجود العنصر النسوي على هامش الهامش ـ فكرة أصبحت من الماضي[٥٣]. تشكّل الثيوقراطية، باعتبارها فكرة السلطة وسلطة الفكرة، إحدى أفكار الماضي. في الواقع، يجب تحليل استمرارها في الخيال. ومن المثير للاهتمام أن نذكر هنا أن الزميل الأصغر للخطيبي، الشاعر والناقد الأدبي محمد بنيس، يهاجم أيضاً فكرة الواحد التي يتم تضخيمها في الديانة الإسلامية. إلى ذلك، يرى بنيس أن فكرة التوحيد المستوحاة من المبدأ الإسلامي للإيمان بالله الواحد تخترق كلّ النواحي المتعددة للثقافة العربية، وتدعم النموذج التوحّدي المركزي والسلطوي في الفكر والعمل، وهو ما لا يفسح مجالاً للتعددية والاختلاف. وفي بيان يبرز أهميته، يصرّح قائلاً:

هذا الكيان المتفرد [كيان الإله الواحد الذي تفرضه الشريعة الإسلامية] والذي يعَد جوهره غير قابل للتغيير، يبطل كل ما يغطي على اسمه أو يستدعي صفته العددية. إنه يتجاوز التاريخ ويحل محله المطلق.

هذه الرؤية اللاهوتية للذات الفاعلة في التاريخ والحضارة راسخة في وعينا ولاوعينا. فنحن نرى هذه الذات تنشر أشعتها عبر الوطن العربي بأكمله. وهذه الرؤية تجسدها صورة الأب في المجتمع وصورة القبيلة في السياسة وفي أصداء القبيلة وامتداداتها في الثقافة. حتى إنها تُشاهَد متنكرة بعدة مصطلحات، مثل

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ٢٤.

الوحدة والاشتراكية والديمقراطية، وهي مصطلحات تحوّل إلى استعارات بسيطة لفكرة الواحد على أساس المعطيات الثقافية الاجتماعية للعالم العربي الحالي، لأن الواحد لا يخضع للتعددية أو للتغيير أو للاختلافات[٥٤]**.**

بالنسبة إلى بنيس، يجب أن يناقش أي مشروع للتحديث الثقافي والنقد الثقافي هذه الفكرة الخاصة بالتوحيد، مهما تكن الصعوبات التي يمكن أن تنشأ عند التعامل مع مثل هذا التصور المستوحى من علم اللاهوت والتوحيد الدِّيني.

ويصرّح الخطيبي قائلاً: يجب أن يتمّ التخلّي عن الحنين إلى وحدة شاملة إجمالية وأصل مؤسس. على المسرح العالمي، يبدو العرب مهمّشين بصورة أو بأخرى، كما أنهم يخضعون لسيادة الآخر، وهم غير متطوّرين وأقلية. هذا الوضع يعَد بالنسبة إليهم حماية ضد أي شكل من أشكال الرضا (complacency)، كما يعتقد، لأن الفكرة التي لم تُستوحَ من الفقر، تبعاً له، يكون مقدَّراً لها دائماً أن تهيمن وتذل. أية فكرة غير هامشية، غير جزئية وغير منتهية، هي فكرة إبادة بالتأكيد. هذا الرأي ليس مجرد تمجيد للفقر في حد ذاته، كما يضيف، ولكنه دعوة إلى الفكر التعددي الذي لن يعتمد على الاكتفاء الذاتي[٥٥]. أعود إلى هذه التأملات والأفكار المهمّة حول السلطة أو القوة والفكر ما بعد الاستعماري والنقد الثقافي في ملاحظات مقارنة في الفصل السادس.

إلى ذلك، يضيف الخطيبي، أن دول المغرب العربي، ونظراً إلى موقعها الفريد بين الشرق والغرب وأفريقيا، تملك فرصة لتنمية هذا الفكر التعددي ثقافياً ولغوياً وسياسياً، ومع ذلك يجب أيضاً إعادة التفكير في «الخارج»، وجعله لامركزياً، وهدمه، وحرفه عن الاتجاهات المهيمنة. هذا «الخارج» المعدل فقط هو ما يمكن أن يدفعنا بعيداً عن الحنين إلى أب، ويقتلع حنيننا من تربته الميتافيزيقية[٥٦]. سيكون هذا الفكر التعددي فكراً في اللغات وليس فكراً في اللغة العربية. ومع العلم بالواقع الثنائي اللغة لدول المغرب، فإن التفكير في اللغات سيكون فرصة قيّمة للمفكرين من أجل إنعاش الفكر التعددي الذي سيشكّل فكراً أصيلاً ماحياً للاستعمار. وسوف يكسر هذا الفكر جميع قيود

---

(٥٤) Mohammad Bennis, «The Plurality of the One,» in: Khatibi, *Contemporary* North Africa: Issues of Development and Integration, p. 250.

(٥٥) Khatibi, Ibid., pp. 17-18.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

الهوية الخاصة بالاكتفاء الذاتي، ويكسر حاجز صمت المجتمعات المستعمرة، منتجاً بذلك أركيولوجيا الصمت وغير المحكي وغير المكتشَف. بالنسبة إليه، يُعدّ علم الاجتماع المتحرر من الاستعمار جزءاً من هذا الفكر التعددي(٥٧).

وقد استطاع الراحل هشام شرابي (١٩٢٧ ـ ٢٠٠٥)، بروفسور التاريخ الفكري الأوروبي، وبروفسور «عمر المختار» للثقافة العربية في جامعة جورج تاون، ورئيس مركز تحليل السياسة بشأن فلسطين (Center for Policy Analysis on Palestine) في واشنطن، حتى وفاته، إدراك الفرصة الموجودة بشأن التعددية اللغوية ـ وهي إمكانية خوض المفكرين العرب للنقاشات الفكرية الغربية بأنفسهم، ممّا يسمح لهم بالتحكم في هذه الخطابات من الداخل(٥٨). وسوف يؤدي إمساكهم بها إلى وقفة نقدية وجهاً لوجه مع هذه الحوارات، ووجهاً لوجه أيضاً مع الواقع العربي الاجتماعي الثقافي. سينشأ عن ذلك أيضاً مسافة نقدية سليمة يمكن رؤية تلك الوقائع عبرها ـ أي أنه ليس عبر وجهة نظر شخص غريب ولا عبر وجهة نظر ذات دفاعية. وتبعاً لشرابي، استمرّ المفكرون العرب، وخصوصاً من هم في المهجر، في التقدم خلال السبعينيات والثمانينيات في هذا الاتجاه بشكل متزايد، إلا أنهم لم يستطيعوا حتى الآن تطوير نظرية أصلية متماسكة لتصوير الظواهر الثقافية لمجتمعاتهم؛ فقد كانوا أكثر اهتماماً بإشكالية هذه الظواهر بما يفوق اهتمامهم بوضع نظرية لها. ولطالما قاموا باستيراد مفاهيم غربية ومصطلحات أجنبية من دون إدماجها في كتابتهم بأفكار واضحة وبلغة مبسّطة. وشرابي يطبّق نقده على عمل الخطيبي قائلاً: «أسلوبهم بلاغي، وهم يهتمون بصورة أكبر بإدخال بعض المفاهيم والوسائل المستعارة في أحاديثهم بدلاً

---

(٥٧) لعرض مقنع حول فكر الخطيبي، انظر: Mustapha Hamil, «Interrogating Identity: AbdelKebir Khatibi and the Postcolonial Prerogative, Alif; 22 (Cairo: American University of Cairo, 2002), pp. 72-88.

وللحصول على مقالات حول الفكر والأدب في المغرب، انظر: Mildred Mortimer, *Maghrebian Mosaic: A Literature in Transition* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2000).

(٥٨) أقتبس من ثلاثة نصوص معيّنة لهشام شرابي: Hicham Sharabi: *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*; [«Introduction: Patriarchy and Dependency and the Future of Arab Society;» John Waterbury, «Social Science Research and Arab Studies in the Coming Decade,» pp. 293-302; El Sayed Yassin, «In Search of a New Identity of the Social Sciences in the Arab World: Discourse, Paradigm, and Strategy,» pp. 303-311], in: Hisham Sharabi, ed., *The Next Arab Decade: Alternative Futures* (Boulder, CO: Westview Press, 1988), pp. 1-8, and «The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm,» in: Hicham Sharabi, *Theory, Politics, and the Arab World: Critical Responses* (New York: Routledge, 1991), pp. 1-51.

من تفسير خطابهم وتأسيسه بمصطلحات عربية واضحة. لذا، فإن مصطلحات Foucaultian archaeology للجابري وBarthesian semiotics للخطيبي وDerridan deconstruction لبنيس، على سبيل المثال، تميل كلها إلى إدماجها مباشرة في لغة جديدة من دون ترجمة ملائمة ـ وهذه حقيقة تساعد على تضييق هذه الدائرة النقدية وتشجيع الأشكال الغربية العصرية للفكر والترجمة»[٥٩].

بالنسبة إلى شرابي، يوضح هذا التوجه بعض الصعوبات اللغوية والنموذجية (paradigmatic) الموجودة في العمل مع تقاليد ونظريات فكرية غربية. ومن دون الفهم الكامل لتلك الأخيرة، فربما يعتقد المرء أن هذه التقاليد والنظريات، كالبضائع المستهلكة، يمكن نقلها من مجال تاريخي وثقافي اجتماعي إلى مجال آخر، من دون معرفة المقوّمات السياقية أو الآثار الناتجة من ذلك. في المقابل، يرغب هؤلاء الذين يسمَّون التقليديين في تطوير توجّه مضادّ تماماً يتجاهل كلّ التقاليد الغربية. يتّسم هذا النوع من رد الفعل تجاه الأصول الغربية للعلوم الإنسانية والاجتماعية بكونه مفهوماً ولكن غير مثمر:

أولاً، إن المناهج الأكاديمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية هي جميعاً نتاجات أولية للخبرة والفكر الغربي. ثانياً، نوع المعرفة والخبرة الذي يمتلكه الآخر عن نفسه، وموضوع الخبرة الغربية ـ وهو في هذه الحالة الثقافة والمجتمع العربي ـ هو بالتالي خبرة غربية في الأساس حتى لو نشأت محلّياً. كما أن المنح الدراسية العصية لدول العالم الثالث هي في الأساس منح اشتقاقية تنتج وتعيد إنتاج الخبرة الغربية. هذه الحقيقة الأخيرة تُلقي الضوء، وبقوة، على المحفزات الرئيسية للإسلام المتعصّب وإصراره على الحاجة إلى الانشقاق الكامل عن الغرب والعودة إلى القيم والفئات الإسلامية ـ أو بمعنى آخر العودة إلى التراجم والمنح المستقلة.

في هذه الخلفية نجد أن تيار النقد الثقافي العلماني الحالي في الوطن العربي لا يقدّم نفسه على أنه تركيبة مساومة توفيقية بين الحداثة الغربية والأنماط الفكرية الإسلامية والعربية، بل كحوار معارض يسعى لتجاوز كل من الهيمنة الغربية والمقاومة الأصولية عبر نقد منهجي[٦٠].

---

(٥٩) Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, p. 123.

(٦٠) انظر: Sharabi, «The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm,» p. 2, والتشديد في النص الأصلي.

وقد كان شرابي في الواقع من أوائل الأكاديميين في الفكر العربي المعاصر الذين جذبوا الانتباه نحو هذا النقد العلماني العربي في العقود القليلة الماضية، وقد تنبأ بهذا التوتر المتزايد بين المحافظين الدِّينيين والعلمانيين الجذريين على المستويين المعرفي والسياسي. وفي عام ١٩٨٨ كتب قائلاً: «إن النضال في العقد القادم [. . .] سينصبُّ أساساً على النضال الثقافي، مع بعض العواقب السياسية والاجتماعية الحاسمة بين قوى التزمُّت الدِّيني وقوى الحداثة النقدية العلمانية»[٦١]. وطبقاً له، فإن هذه القوى ظهرت من واقع ما بعد الاستعمار الذي يدعوه شرابي «النيو ـ بطريركية»: «من العدل أن نقول إن المجتمع الذكوري الجديد كان نتاج استعمار أوروبا المعاصر للعالم العربي الذكوري، والزواج بين الإمبريالية والذكورية»[٦٢]. ويتسم هذا المجتمع بالاعتماد الخارجي والتبعية الداخلية الذي ينشأ عنهما معاً معاصرة مشوهة، ذكورية في شكل عصري إلّا أنها ليست عادة عصرية وليست عادة أصلية»[٦٣]. في الواقع، هي ليست عصرية فعلياً؛ إذ لا يزال يحكمها فكر القبلية والفاشية، وهي ليست أكثر من ذكورية تقليدية بسبب المعاصرة المقلّدة سطحياً والمحدودة والرسمية للمجتمع. ويلخص شرابي سمات هذا المجتمع الذكوري الجديد كالتالي:

١ ـ الانقسام الاجتماعي ـ بمعنى أن كلاًّ من العائلة والعشيرة والدِّين والجماعات العرقية (وليس الأمة أو المجتمع المدني) هي ما تسود أساس العلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي التابع له.

٢ ـ التنظيم الفاشستي السلطوي ـ بمعنى السيطرة والإكراه والحكم بطريقة الأبوّة (بدلاً من التعاون والاعتراف والتقدير المتبادل والمساواة) هو ما يحكم كافة العلاقات، بدءاً من الهيكل الأصغر في العائلة إلى الهياكل الأكبر حجماً بالدولة.

٣ ـ النماذج المطلقة ـ بمعنى الضمير والوعي المطلق والمغلق (في الممارسات النظرية والسياسة وفي الحياة اليومية) الذي تأسس على التجاوز والميتافيزيقيا والإفصاح والإغلاق (بدلاً من أن يؤسس على الاختلاف والتعددية والانتشار والانفتاحية، إلخ).

---

(٦١) انظر: Sharabi, «Introduction: Patriarchy and Dependency and the Future of Arab Society,» p. 7.

(٦٢) Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, p. 21.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

٤ ـ الممارسات الشعائرية ـ بمعنى السلوك الذي تحكمه المراسم والتقاليد والشعائر (وليس التلقائية، والابداع، والتحديث) وما إلى ذلك[٦٤].

وفي بعض الأوقات، تكون مقارنة نمطية بين كل ما هو تقليدي ومعاصر مقارنةً تخطيطية للغاية وغير نقدية، كما أن التعارض الذي يوضحه بين العناصر التي تكوّن كل قطب مثل الحقيقة/الأسطورة والعلم والدِّين هو تعارض حاد للغاية. فهو يعتقد أن هذا النقص في المعاصرة الأصلية والإنتاجية الإبداعية لا يمكن أن تواجهها أي مذاهب ثورية للتحرر، أو أي «استيلاء ثوري كلاسيكي على السلطة»، الشيء الذي ينتج منه حتماً أشكال جديدة من السلطوية الفاشية والقمع. كما لا يمكن أن يكون التعصب الإسلامي قوة تحررية فعالة ناشئة من الذكورية الجديدة، على الرغم من قابلية لها في الدولة والسكان بوجه عام[٦٥]. وهو يقول:

إن الجدل الذي أثيره هو أنه برغم أن التعصب الإسلامي قد يكون قادراً على احتواء مظاهر الشذوذ الذكوري الجديد، فإنه لا يستطيع أن يقدم أي علاج لتلك الاضطرابات الهيكلية في المجتمع، حيث يكون الشذوذ في هذه المرحلة النهائية هو أكثر الأعراض انتشاراً. كما أن من الأمور المثالية الأساسية أن التزمُّت يخاطب فقط الأعراض، وحلولها ستكون فاشستية بالضرورة، وذلك اعتماداً على المذهب والمنهجيات المطلقة. وبالتالي، يمكن أن يظهر التعصب والتزمُّت في الوقت نفسه كقوة تحررية، لكن هذه القوة ستكون قمعية حتماً، نظراً إلى أنها تهدم المجتمع الذكوري الجديد (أو تعمل على تحليله من الداخل حتماً)، وسوف تتراجع نحو الذكورية الفاشستية لا محالة[٦٦].

وتبعاً لرؤيته للأحداث، فإن مقاومة أشكال القمع المتعددة، وهي مقاومة علمانية متعددة البؤر، يمكنها أن تفتح الطريق للتحرر الفعلي.

---

(٦٤) انظر: Sharabi, «Introduction: Patriarchy and Dependency and the Future of Arab Society,» pp. 2-3.

والتشديد في النص الأصلي.

(٦٥) Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, pp. 12-13, 18 and 150.

للحصول على نقد لأفكار شرابي، انظر: Stephen Sheehi, «Failure, Modernity, and the Works of Hisham Sharabi: Towards a Post-colonial Critique of Arab Subjectivity,» *Critique: Journal of Critical Studies of Iran and the Middle East*, vol. 10 (1997), pp. 39-54.

(٦٦) Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, p. 11.

خامساً: نقد النمط التوفيقي للتفكير:
محمد جابر الأنصاري، هشام شرابي، نديم نعيمة

١ ـ محمد جابر الأنصاري

إن الاستقطاب المتزايد بين المواقف التحررية العلمانية والتحفظية الدِّينية، ومحاولات التسوية والتوفيق بينهما هما موضوع الدراسات المكثفة التي ظهرت لأول مرة كأطروحة دكتوراه علمية في القسم العربي في جامعة بيروت الأمريكية عام ١٩٧٩، ولكنها لم تُنشر إلّا بعد عقدين من ظهورها عام ١٩٩٦ بسبب قلق المؤلف من ردود الأفعال المحتملة على ما كان يراه مواضيع وقضايا فكرية ودينية وسياسية حساسة، كما يوضح الناشر في الطبعة الثانية عام ١٩٩٩[٦٧]. المؤلف، محمد جابر الأنصاري، وهو ناشط سياسي ومفكر بحريني، شغل عدة مناصب أكاديمية ووظائف عامة في الهيئات الإدارية البحرينية، وما زال يمارس العمل في هذه المجالات في منطقة الخليج. وهو يكتب في الصحافة، وخصوصاً في الأمور التي تتعلق بالفكر العربي والسياسة العربية. في كتابه الكبير المكوّن من ٦٦٨ صفحة، درس عن قرب النمط التوفيقي للفكر (التوفيقية) الذي اعتبره الكثير من المفكرين ـ من بينهم شرابي والعظمة والعروي والعظم ـ أحد الأسباب الرئيسية لغياب القوى التحررية والتغيرية الفعلية في الفكر العربي. وهو يقوم بتحليل نقاط قوى هذا النموذج ونقاط ضعفه، ويتابع تطوراته منذ نشأة الحضارة الإسلامية العربية في القرن السابع.

ويلاحظ الأنصاري أن هذه الحضارة تشكّلت باستيعاب عدد من الثقافات التي خضعت للحكم الإسلامي كنتيجة للفتح الاسلامي السريع. وقد استوعبت القوى الحاكمة الإسلامية هذه الثقافات ـ من بينها ثقافات الشرق الأدنى، المسيحية وغير المسيحية والسريانة والإغريقة والهيلينية والرومانية والفارسية والهندية ـ كجزء من حضارة جديدة أصلية ديناميكية. نظر المفكرون إلى هذه الحضارة على أنها مجتمع «الوسطية»، القادر على استيعاب العناصر الأجنبية، وعلى إدماج وإصلاح وإكمال الرسالتين التوحيديتين السابقتين، أي اليهودية

(٦٧) انظر: محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف احتوت التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والحسم المؤجّل بين الإسلام والغرب، تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة** (بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩).

والمسيحية. إلا أن الحضارة الإسلامية العربية الناشئة اعتمدت في الوقت عينه على نظام شمولي ميّز نفسه من الرؤى الأخرى، بمعنى آخر، كان نظاماً يتّسم بمجموعة من القيم والمفاهيم واللوائح الشاملة والمميزة للحياة السياسية والاجتماعية والفردية. كان الاستيعاب موجّهاً بقوة نحو مبدأ الوحدة الذي يحمي هذا النظام ـ وهو مبدأ انتقده كثيرون، من بينهم أدونيس والخطيبي وبنيس وشرابي كما ذكرنا سابقاً. وقد كان الهدف من ذلك إنشاء أفكار موحَّدة بشأن الله، والمجتمع والقانون والعقيدة، باتجاه عقيدة ثابتة وخالدة ونهائية. وقد كانت التعددية تُعتبر تهديداً، وكفراً في هيئة شِرك، وبدعة أو انحرافاً عن السراط المستقيم في ما يتعلق بالعقيدة، وخطر اقتتال أهلي على الدولة والمجتمع.

تبعاً للأنصاري، فإن هذا الاهتمام بالوحدة والتوحيد حدّد أيضاً أي الملامح التي تم أدماجها من هذه الثقافات الأجنبية؛ فعلى سبيل المثال، تم استبعاد المانوية الفارسية تماماً، بينما تمّ الترحيب بفلسفات أرسطو وأفلاطون الحديثة. يبدو أن المبدأ المنطقي لأرسطو بعدم التناقض والفكرة الأفلاطونية الحديثة حول الانبثاق من الواحد، متناسبان مع التشديد الإسلامي العربي على الوحدة، على عكس المذهب الثنائي للمانوية. وبالتحدث بمصطلحات نيتشه، يقول الأنصاري إن الحضارة الإسلامية العربية انتهجت على ما يبدو عناصر الثقافة الإغريقية لأبولّو وليس العناصر الديونيسية التي عبّرت عن التوترات المأساوية والصراعية للوجود البشري[٦٨]. ربما يكون هذا الخيار أحد أسباب عدم إنتاج الحضارة الإسلامية العربية للدراما كمذهب أدبي يبيّن ملامح الصراع والشك والأزمة، وبدلاً من ذلك أعطت هذه الحضارةُ الأفضلية للقرار العقلاني التوافقي للتعارضات واليقين. في الشؤون الدِّينية، كان الانتباه موجّهاً أيضاً نحو المواقف التوافقية الفكرية التي تجنّبت المواجهة بين التناقضات، مثل العقيدة والفكر، بدلاً من أن يكون موجّهاً نحو الخبرات الروحانية (spiritual journey) الداخلية المشحونة بالأزمات والقلق والشك. ربما هذا الاختيار هو سبب عدم عثورنا في الاسلام، كما يقول، على كتابات مثل كتاب **الاعترافات** للقديس أوغسطين، إلا في كتابات قليلة، حيث تذكر هذه الاعترافات بإيجاز، ويتم

---

(٦٨) يقدّم ريمي براغ تقييماً مختلفاً للاستعارة الانتقائية للتراث اليوناني في: Rémy Brague, *Europe: La Voie romaine* (Paris: Criterion, 1992).

حيث يزعم أن العرب لم يهتمّوا بالجانب الإنساني للتراث اليوناني.

التشديد على «النهاية السعيدة» للمعاناة، ويقين الإيمان. ومثالٌ على ذلك، يتذكر الأنصاري الأزمة التي يذكرها الغزالي باختصار في كتابه **المنقذ من الضلال**(٦٩).

وبحسب الأنصاري، عمل هذا المطلب السائد للتوحّد من خلال نظام شمولي على نشأة ثلاثة أنماط في الفكر النظري السياسي واالدِّيني العربي. **الأول** هو ما يدعوه النمط السلفي للفكر، ويعتمد على الاتجاه المحافظ الصارم الذي يعَد مانحاً للحماية من الناحية الثقافية وحرْفياً من الناحية الدِّينية. كما أنه يدعو إلى دفاع محض عن الإسلام كنظام شمولي، ويرفض إدخال العناصر الأجنبية داخله. وهو ينتشر بصورة عامة في المناطق البعيدة والريفية، ولا يتعرض كثيراً للمؤثرات الأجنبية، ويتسم بهياكل اقتصادية اجتماعية بسيطة. تشكّل هذه الأوساط الاجتماعية أساس الدفاع ضد الغزو الأجنبي وخزانات الطاقات التجديدية المتزمتة. وهنا يترك الأنصاري الجماعات المدنية المتزمتة التي تتبنّى أيضاً أنماط التفكير السلفي.

النمط **الثاني** هو النمط «الرافضي» للفكر، وهو يتمرّد على النظام وينتهج أفكاراً ومعتقدات لمنافسته. إنه على وجه العموم ظاهرة أقلية توجد في تجاويف الثورات الهامشية، مثل المناطق الجبلية، ويكون في الأغلب مرتبطاً بالتمرّد وبالعصيان الاجتماعي الذي تقوده الأقليات الدِّينية أو العنصرية. وتتم عادة ممارسة الاضطهاد والقمع على تلك التحرّكات التي تطبق هذا المذهب. ومن ضمن هذه الأقليات الغنوصيون والباطنيون(٧٠) والماديون، وكلٌّ من ينافس النبوة. ولا يتوقع الأنصاري أن تضمّ الأوساط الأساسية العربية هذا النمط الرافضي.

النمط **الثالث** هو النمط «التوفيقي» الذي يحمي النظام الإسلامي، ولكنه أكثر من النمط السلفي مرونة وانفتاحاً. يتبنّى هذا النمط النظام كمجموعة من القيم النهائية والأساسية، ولكنه يسمح بإدماج بعض العناصر الأجنبية بداخله

---

(٦٩) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال** (دمشق: دار الحكمة، ١٩٩٤)، وقد ترجمه إلى اللغة الإنكليزية محمد أبو ليلى في: Al Ghazzali, *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty: Al-Munqiod Min Al-Odalaal*, translated by George F. Mclean, Cultural Heritage and Contemporary Change (Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2002).

(٧٠) يركّز الباطنيون على أهمية السعي وراء المعنى الباطني للنص المقدّس إلى جانب معناه الظاهري. وعندها السؤال هو: «مَن من الأشخاص أو المؤسّسات مخوّل أن يسمح بهكذا قراءة ويحدّد معاييرها». وهذا أمر يفتح المجال للتفسيرات الجدلية.

حين يتمّ اعتبارها متوافقة مع هذه القيم، وبعد أن يتم تأصيلها أو أسلمتها. وبشكل عام، يصحب عملية الإدماج سلسلة كاملة من المبررات الاعتذارية. هذا النظام الفكري يهدف إلى التوفيق بين أساس ثابت وعدة عناصر جديدة؛ إنه، بمعنى آخر، يدعو إلى التغير ولكن دائماً ضمن حدود نظام ثابت ـ ومن هنا ينشأ التوتر والغموض الحتميان. وقد تبنّى معظم فلاسفة الفترة الكلاسيكية الإسلاميين والمعتزلة هذا الموقف «الوسطي». إذ يستعير الرافضون من أجل محاربة النظام، بينما يستعير أنصار التوفيقية من أجل الدفاع عن النظام وتقويته. أما المراكز المدنية والتجارية المفتوحة على الاتصالات الأجنبية والمبنية على تحرّك الأشخاص والبضائع، فهي الموطن القومي لهذا النمط «الوسطي». لذا، كان هو النمط السائد في خلال القرون الأولى للإسلام، لأن معظم الاقتصاد كان يعتمد على التجارة، وبسبب التطور الثقافي الذي شهدته هذه القرون تحت الحكين العربي والفارسي، على عكس الحكومات المغولية والسلجوقية والتركية التالية. واجه هذا الموقف التوفيقي بعض التهديدات، واستُبدل بموقف سلفي محافظ ودفاعي صارم في أوقات الحروب مثل الحروب الصليبية. وبوجه عام، فإن هذا الموقف التوفيقي هو ما أعطى الإسلام مكانة انفتاحية ومتسامحة.

ويحذّر الأنصاري قرّاءه بوجوب اتخاذ هذا النموذج بحذر على أنه تعميم مستفيض وليس تصنيفاً ثابتاً ـ تعميم يُقصد به المساعدة في توضيح تاريخ وطبيعة النمط التوفيقي للتفكير في الحضارة الإسلامية العربية بحيث يمكن تقييم فرصه الحالية للنجاح بطريقة نقدية. وكما ذكرنا من قبل، يتساءل العديد عمّا إذا ما سيكون هذا الموقف «الوسطي» قادراً على استيعاب الاستقطاب الذي نما بين العلمانيين الليبيراليين والأصوليين الدِّينيين في الوطن العربي منذ الاستقلال، وبوجه خاص منذ هزيمة ١٩٦٧ ووفاة عبد الناصر. وتبعاً للأنصاري، فقد ازداد الاستقطاب منذ انهيار المحاولات التوفيقية في بداية القرن العشرين، وهي المحاولات التي قادها الإصلاحيون الإسلاميون مثل محمد عبده. في الواقع، يربط الأنصاري هذا الاستقطاب المتفاقم للثلث الأخير من القرن العشرين بالنسبة إلى الثلث الأول منه، حين بدا العلمانيون على حافة فرض أنفسهم على المشهد العربي، كما هي الحال مع الأصوليين اليوم.

جاء أول ردود الفعل على التدخلات الأجنبية وضعف الدولة العثمانية وخليفتها المركزية من السلفية والحركات المحافظة في القرن التاسع عشر، كالوهابيين في الجزيرة العربية، والجزائري في الجزائر، والمهدي في السودان،

والسنوسيين في ليبيا. ولكن يبدو من الواضح، كما يقول الأنصاري، أن المواجهة لم تكن عسكرية أو سياسية فقط، بل كانت أيضاً إصلاحات حضارية وثقافية ضرورية لمواجهة هذه التغيرات. هذا الإدراك أثار المحاولات التوفيقية والإصلاحية الأولى في التاريخ الحديث مع محمد عبده. ولكن سرعان ما ظهر أن هذه الإصلاحات غير كافية لمواجهة الغزو الأوروبي المتصاعد، مع الاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢ وفرض الانتدابين البريطاني والفرنسي على المنطقة العربية عقب انهيار الخلافة العثمانية، وهزيمة العرب في نضالهم من أجل الوحدة والاستقلال بمساعدة هذه السلطات الأوروبية عينها. كما اتضح أن الحداثة الأوروبية المفروضة غمرت المحاولات التصالحية. وربما أدرك محمد عبده نفسه هذا، كما يقول الأنصاري، مشيراً إلى وصف ألبرت حوراني لهذا التغيير:

كان هدف محمد عبده في جميع أعماله وكتاباته في أواخر أيامه سدّ الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي بغية تقوية جذوره الخلقية. ولبلوغ هذا الهدف رسم طريقاً واحدة هي عدم الرجوع إلى الماضي وتوقيف مجرى التطوّر الذي بدأه محمد علي بل الاعتراف بالحاجة إلى التغيير، وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام وذلك بإثبات أن هذا التغيير الحاصل ليس ممّا يجيزه الإسلام فحسب بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فُهم على حقيقته وأن الإسلام يمكنه أن يشكّل في الوقت نفسه المبدأ الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه. ولم يكن محمد عبده ليهتم، كما اهتمّ خير الدِّين في الجيل السابق بالتساؤل عمّا إذا كان بإمكان المسلمين المتمسّكين بأهداب الدِّين قبول مؤسّسات العالم الحديث وأفكاره وذلك لاعتقاده أن هذه المؤسّسات والأفكار إنما أتت لتبقى وأن على من يرفضها أن يتحمّل نتائج رفضه هذا. لكنه طرح على نفسه السؤال المعاكس: هل بإمكان من يعيش في العالم الحديث أن يبقى مسلماً مؤمناً بالإسلام كل الإيمان؟ لذلك لم يتوّجه بكتاباته إلى المسلمين المؤمنين المتسائلين عمّا إذا كان بالإمكان قبول المدنية الحديثة بقدر ما توجّه بها إلى الآخذين بالثقافة الحديثة الشاكّين في صلاح الإسلام أو بالأحرى في صلاح أي دين لهداية الناس في هذه الحياة. إن هذه الطبقة هي ما كان يشكّل في نظره الخطر الأكبر على الأمّة في ما لو جرفها تيار العلمانية المتافيزيقية. غير أنه كان يعتقد مع ذلك أن من هذه الطبقة فقط يمكن خروج زعماء الأمّة المتجدّدة[٧١].

---

(٧١) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار نوفل، ٢٠٠٩)، ص ١٤٨.

في الواقع، تم الدفاع عن آراء العلمانيين بشكل كبير بين عامي ١٩١٨ و١٩٣٠، وليس بواسطة المفكّرين المسيحيين فحسب، كما كانت الحال قبل الحرب العالمية الثانية(٧٢)، بل أيضاً بواسطة المفكّرين المسلمين وحتى الشيوخ، مثل علي عبد الرازق الذي دافع عن الطبيعة غير السياسية للرسالة الإسلامية بالعودة إلى أصول هذه الرسالة. ويرى الأنصاري في الجهود العلمانية المسيحية الأولى، التي ظلّت محدودة في تأثيرها لكونها نابعة من أقلّية، دافعاً مهمّاً لمساعي المسلمين اللاحقين(٧٣). يتمثّل أحد العوامل المؤثرة الأخرى بالتحوّل العلماني لتركيا بعد الحرب، مع إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤ والتغيرات المؤسساتية التي نشأت عن السلطات الاستعمارية، مثل البرلمان في مصر بواسطة البريطانيين. هذه الأصوات العلمانية دعت إلى التبنّي الشامل للثقافة الأوروبية المعاصرة في المعرفة وفي السياسة. ويذكر الأنصاري عدداً منها.

عام ١٩٢٦، كتب المصري إسماعيل مظهر (١٨٩١ ـ ١٩٦٢) في المجلّة الدورية التحديثية **المقتطف**، التي أسسها اللبناني يعقوب صرّوف (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧)، ودعا إلى ثورة عقلانية جذرية. وقد هاجم جميع أشكال التفكير الميتافيزيقي، ومن ضمنها التفكير الإسلامي التقليدي الذي وحّد الإسلام مع العلم ـ نوع من التفكير الذي رغب بعض الإصلاحيين، مثل الأفغاني، في إحيائه.

دعا مظهر إلى انتهاج التفكير العلمي الأوروبي، ووقف ضد هذا الإحياء في الاستراتيجيا التوفيقية. بعد موت صرّوف عام ١٩٢٧، بدأ مظهر إصدار مجلّته **العصور**، التي استمرت على الخط الأساسي لـ **المقتطف**، ولكن مع نقد أكثر جرأة للدِّين والمفكرين التوفيقيين، وحتى بعض المفكرين العلمانيين مثل

---

(٧٢) يذكر الأنصاري بين الأسماء الأخرى يعقوب صرّوف (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧)، وشبلي الشميّل (١٨٦٠ ـ ١٩١٦)، وفرح أنطون (١٨٧١ ـ ١٩٢٢)، وسليمان البستاني (١٨٥٦ ـ ١٩٢٥)، والمفكّر سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨).

(٧٣) للمقارنة بين المقاربة المسيحية والإسلامية حول مسائل الإصلاح في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، انظر: Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1970).

انظر أيضاً: نازك سابا يارد، **الرحّالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة** (بيروت: دار نشر نوفل للنشر، ١٩٩٢)، و Nazik Saba Yared, *Arab Travellers and Werstern Civilization*, translated by Summayya Damluji Shahbandar; revised by Tony P. Naufal and Jana Gough (London: Saqi Books, 1996).

علي عبد الرازق وطه حسين. وقد ساهمت **العصور**، التي ظهرت بين عامي ١٩٢٧ و١٩٣٠، في نشر الأفكار التحررية والعلمانية. وفي عام ١٩٢٦، نشر طه حسين تحليله النقدي للقصص الدِّينية في الشعر الجاهلي، الذي طبّق، كما رأينا في الفصل الأول، منهج الشك الديكارتي. وقد فحص مصادر المعرفة التي تتضمن شعر ما قبل الإسلام، من بينها القرآن، وأثار أسئلة حول صناعة هذا الشعر تبعاً للآراء والحاجات الإسلامية. وبعمله الرائد هذا، فتح النصوص التقليدية والمقدسة على التحاليل العلمانية. وقد تم حظر الكتاب، وأُجبر مؤلفه على الرجوع عن آرائه. وقام كاتب مصري آخر، هو محمد حسين هيكل (١٨٨٨ ـ ١٩٥٦)، بنشر الأفكار الوضعية والثورية لأوغست كونت. وألّف في عام ١٩٢٢ كتاباً عن حياة جان جاك روسو، مشدّداً على فكرة هذا الأخير بشأن الدِّين الطبيعي. ورأى هوية الأدب والتاريخ المصريين كما تأسسا على الحضارة الفرعونية.

كما شهدت الفترة ما بين الحرب العالمية الأولى ومنتصف الثلاثينيات، تبعاً للأنصاري، تطور الفكر القومي العلماني في أعمال مفكّرين أمثال المصري أحمد لطفي السيد (الذي ناقشناه في الفصل الأول)، والسوري ساطع الحصري، اللذين كانا أول من هاجموا أحد أعمدة الثقافة الإسلامية العربية، أي الرابط القوي بين الدِّين الإسلامي والهوية المجتمعية. وقد دعا هذان المفكّران إلى قومية علمانية، مصرية عند السيد وعربية عند الحصري. وفي النهاية، شهدت هذه السنوات أيضاً ظهور كتابات ماركسية عربية، وتكوين أحزاب شيوعية في لبنان وسورية وفلسطين ومصر على أيدي مسيحيين وبعض المسلمين.

وصل هذا النشاط السياسي والنشاط الفكري العلماني إلى ذروته، كما يقول الأنصاري، في بداية الثلاثينيات، وبدأ يفسح المجال للرجوع إلى المدرسة التوفيقية في الفكر، ثم عقب فشل هذه المدرسة بعد عدة عقود، إلى معارضة متزايدة بين الأقطاب العلمانية والمحافظة مع صعود متزايد للمحافظين. وقد قدم عدداً من التفسيرات لتراجع العلمانية عقب صعودها المختصر في العقود الأولى من القرن العشرين: **أولاً**، أدرك الكثير من هؤلاء المفكّرين العلمانيين إلى أي مدى تم تغريب جمهورهم عن الأفكار العلمانية، وكيف لم تستطع هذه الأفكار إقناع الجماهير التي كانت لا تزال تميل إلى التقاليد والدِّين. دفعهم هذا الإدراك إلى مراجعة دعاواهم، وتمّ ذلك في بعض الأحيان بتحوّل

تام عنها: فقد نشر حسين على هامش السيرة عام ١٩٣٥[٧٤]، وكان يدور حول جمال الملامح التخيلية والعاطفية للأساطير الشعبية التقليدية، رافضاً التقييم الحضْري للعقل المجرّد (pure reason). كما وضع محمد حسين هيكل في عام ١٩٣٥ كتاباً حول حياة الرسول بعد أن كتب حول حياة روسو. وطبقاً للأنصاري، وعلى نقيض بعض النقد المعاصر مثل نقد العظمة[٧٥]، لم تشكّل هذه التحولات على الدوام تجاهلاً تامّاً للمواقف العصرية السابقة، لكنها كانت

(٧٤) انظر: طه حسين، **على هامش السيرة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٥). في حزيران/ يونيو ١٩٣٦ كتب المؤرّخ والناقد الأدبي المصري أحمد أمين مقالاً في الصحيفة الأسبوعية الأدبية المصرية **الرسالة** تحت عنوان «النقد أيضاً»، وفيه رثى لحالة الأدب والنقد الأدبي في بلاده وتدهوره مقارنةً بما كانت عليه حاله قبل عشرين عاماً. وركّز نقده على ثلاثة مشاكل: ضعف الشجاعة، والتدخّل السياسي، والافتقار إلى التخصّص. انظر: أحمد أمين، «النقد أيضاً»، **الرسالة**، العدد ١٥٢ (١ حزيران/ يونيو ١٩٣٦)، ص ٨٨١ ـ ٨٨٣.

أمّا اليوم، كما يقول، فتخلّى الكتّاب والنقّاد عن مواقعهم الشجاعة والعلنية، وتبنّوا استراتيجيا أكثر إرضاءً وشعبية لصالح السلامة. ورأوا كيف تمّ الاعتداء على الجيل السابق، وتمّ ترهيبه ومعاقبته بسبب أفكاره الجريئة، كما رأوا كيف تُرك من دون دعم فعّال من الآخرين في أوقات الشدّة. لذا حفظوا الدرس واعتمدوا موقفاً أكثر التزاماً. بالإضافة إلى ذلك، تمّ تقييم الأعمال الأدبية في ظلّ ضغط سياسي من أجل إرضاء الحكّام، سواء أكان الأمر في مجال الأدب أم في مجال الحكومة. أخيراً، يسمح النقّاد لأنفسهم أن ينتقلوا من مجال كتابة إلى آخر من دون معرفة وطيدة بهذه المجالات. ونتيجةً لذلك، كما قال أمين، أضرّت هذه العوامل كلّها بنوعية الكتابة، لا بل امتدّت أكثر حتّى إلى مجال النقد الأدبي. وقارن هذه الحالة من المسائل بتلك التي في البلاد المتطوّرة، حيث يحمي الداعمون الفعّالون النقد المهدّد، وحيث يُجرى النقد وفقاً لأنظمة جدية. وبعد أسبوع، كتب طه حسين ردّاً تحت عنوان «في النقد: إلى صديقي أحمد أمين». وفي هذا الردّ، أخذ بيانات أمين على نحو شخصي ودافع عن جيله من الكتّاب ضدّ تهم الرضا التي وجّهها أمين إليه، مؤكّداً أن جيله وقف في وجه القوّة والرأي العام ودفع الثمن لذلك بالكثير من الطرق، انظر: طه حسين، «في النقد: إلى صديقي أحمد أمين،» **الرسالة**، العدد ١٥٣ (٨ حزيران/ يونيو ١٩٣٦)، ص ٩٢١ ـ ٩٢٢ و٩٥٧ ـ ٩٥٨. وأجابه أمين في العدد عينه من المجلّة في مقال تحت عنوان «في النقد الأدبي أيضاً»، آسفاً لأخذ حسين لملاحظاته على نحو شخصي موضّحاً أفكاره أكثر وحزن مرّة أخرى على الهوامش المضعفة للحرية، انظر: أحمد أمين، «في النقد الأدبي أيضاً،» **الرسالة**، العدد ١٥٣ (٨ حزيران/ يونيو ١٩٣٦)، ص ٩٦٣ ـ ٩٦٥. وانضمّ أيضاً الكاتبان المصريان توفيق الحكيم وإسماعيل مظهر إلى النقاش في مقالات في العدد عينه من المجلّة. انظر: توفيق الحكيم، «في النقد: إلى الأستاذ أحمد أمين،» **الرسالة**، العدد ١٥٣ (٨ حزيران/ يونيو ١٩٣٦)، ص ١٠٠٣، وإسماعيل مظهر، «في النقد الأدبي،» **الرسالة**، العدد ١٥٣ (٨ حزيران/ يونيو ١٩٣٦)، ص ١٢٥٢ ـ ١٢٥٣. ووافق مظهر رأيَ أمين وأشار إلى أن ضعف النقد لم يُحصر في المجال الأدبي، بل أصاب أيضاً العلم والفلسفة، وأن هذا الضعف نجم عن غياب المبادئ والقواعد المنطقية الصارمة. ويقول إنه تمّ إجراء النقد باعتباره تقديراً موضوعياً أكثر ممّا هو **تقرير** صارم. إلى جانب ذلك، تقدّم السير الذاتية لطه حسين وأحمد أمين خلفية النقاشات والاهتمامات الفكرية آنذاك. انظر: طه حسين، **الأيام** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤)، وقد ترجمه باكستون وويمينت وكراغ في: E. H. Paxton, Hilary Wayment and Kenneth Cragg, *The Days: Taha Hassein, His Autobiography in Three Parts* (Cairo: American University in Cairo, 1997).

وقد ترجمه عيسى بُلاّطة في: Issa J. Boullata, *My Life: The Autobiography of an Egyptian Scholar, Writer, and Cultural Leader* (Leiden: Brill, 1978).

(٧٥) انظر: عزيز العظمة، «توتّرات السياسة وانتكاسة فكر الحداثة،» في: **عصر النهضة: مقدّمات ليبرالية للحداثة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٧٥-٩٥.

حركة نحو التصالح بينها وبين الآراء الرومنطيقية حول التقليدية والهوية والدِّين. وقد عبّر البعض عن هذه التحولات؛ فيشير الأنصاري إلى مقدمة هيكل في كتابه **في منزل الوحي** (١٩٣٦)[٧٦] الذي يصف الأزمة الذي تسبب فيها هذا التحوّل. ويبرر هيكل تحوّله ويدافع عن نفسه في وجه كلّ من اتهمه بأنه خان موقفه النقدي الأول، وبأنه تحوّل إلى موقف تقليدي شعبي. وقد صرّح أيضاً بأنه ظل يعتقد لفترة طويلة أن الأفكار الأوروبية الروحانية والأخلاقية كان يجب أن تُزرع في أرضه لتنتج التطور والخلاص، حتى أدرك أن هذه البزور لا يمكن أن تعيش في تربة ليست تربتها، وفهم أن ما يحرّك شعبه ويحثه هو تاريخه الإسلامي. فيقدم الإسلام نظرة أوسع للأخوّة الإنسانية من القومية الضيقة التي تحمس لها في السابق، خاصة القومية الفرعونية المصرية. بالنسبة إليه، لم يرتقِ هذا التغير في الرأي إلى التخلّي عن الفكر العلمي والنقدي، بل كان اعترافاً وتقديراً للهوية والدافع الاسلامي لدى شعبه.

ومن بين العناصر التي ساهمت في تراجع الحركة العلمانية، يذكر الأنصاري أيضاً واقع الاستعمار بوصفه الوجه الآخر للحداثة الثقافية الأوروبية والشكوك التي ألقى بها على المشروع العلماني المعاصر برمّته. ويضيف أن المفكرين العلمانيين لم يصوغوا أي انتقادات قوية ضد أوروبا الاستعمارية، متوقّعين أن أوروبا ستكون صادقة مع ثقافتها في علاقتها بالشعوب الأخرى. وقد كانت أوروبا نفسها تمر بأزمات سياسية وثقافية حادة خلال هذه الفترة، وهو ما أدى إلى نشأة الحركة الفاشية التي قلّصت مصداقية الديمقراطية الأوروبية والمبادئ العلمانية بصورة أكبر. كما أن تقسيم المنطقة العربية وضعفها نتيجةً للانتداب البريطاني والفرنسي عليها كانا عائقين إضافيين في وجه التغيير. علاوة على ذلك، استطاعت القوى الاستعمارية، وليس شعوب الدول المنتدَبة أنفسها، القيام بالكثير من التغيرات العصرية، مثل نشأة البرلمان في مصر. إلا أن مفاوضات الاستقلال في ما بعد لم تؤدِّ إلى أي حكم ذاتي حقيقي، بل أدّت إلى أشكال جديدة من التبعية، بالإضافة إلى أن دولة إسرائيل كانت مطروحة باعتبارات دينية: فالقوى الأوروبية، التي كان يتم تصويرها على أنها مسيحية، كانت تشترك في خلق وطن يهودي على الأراضي الإسلامية العربية. وفي النهاية، كان لغياب اقتصاد يستطيع أن يُنشىء طبقة وسطى قابلة للأفكار

---

(٧٦) محمّد حسين هيكل، **في منزل الوحي** (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٦).

التحديثية الجذرية دور في غياب الدعم الشعبي لهذه الأفكار. والمصالح الاستعمارية لم تشجع على تطوير صناعة حديثة. علاوة على ذلك، كانت نهضة الطبقة الوسطى الصغرى ووصولها إلى السلطة في عصر ما بعد الاستقلال في صالح أتباع اللاأيديولوجيا «الوسطية». ويقول الأنصاري إن هذه الطبقة لم ترَ مصالحها لا في الثورة الشاملة ولا في المحافظة الشاملة (كما يشير شرابي في «النيو ـ بطريركية»)، بل قامت بقمع الشيوعيين، وبقمع الأصوليين أيضاً.

ويختم حديثه بالقول: بالنظر إلى هذه الأسباب كلها، فإن المواجهة مع أوروبا لم تأتِ بحركة حداثية عربية صلبة يمكنها أن تحوي كلاً من العلم المعاصر ومختلف افتراضاته وتبعاته، وأن تسلِّم الدِّين للعالم الداخلي الشخصي. وقد ارتبطت المحاولات الجذرية للتحول إلى التحديث بالحركات الرافضة القديمة التي كانت تُعتَبر تقليدياً منحرفة ومهدِّدة للمجتمع. كما يوافق الأنصاري على الرأي الرائج الذي يقول إن على عكس المواجهة السابقة مع الثقافة الهيلينية في الفترة الكلاسيكية، فإن المسلمين لم يختاروا هذه المواجهة مع أوروبا، بل خبروها من موقف ضعف وانهزام، وقد تشكّلت في السياق العسكري والسياسي للاستعمار.

نتيجة لذلك، فإن الأفكار العلمانية، يقول الأنصاري، أفسحت بحلول منتصف الثلاثينيات في المجال لمعارضات توفيقية جديدة في المسائل العقائدية والسياسية على السواء. وقد تجنّب القوميون التوفيقيون والثوريون التوفيقيون التوجهات التجريدية والعقلانية، وأدمجوا العناصر الرومانسية والدِّينية معاً، وقدّموا عقائد مختلطة جمعت بين العلمانية والمعاصرة والرومانسية والتقليدية. وقد درس المحاولات المستحدثة للتوفيق بين التفكير الفلسفي والإسلام في أعمال بعض المفكرين، مثل مصطفى عبد الرازق (شقيق علي عبد الرازق) ومحمد حسين هيكل. ثم قام بعد ذلك بتحليل ثلاث أيديولوجيات على وجه الخصوص: أيديولوجية البعث للسوري ميشال عفلق (١٩١٠ ـ ١٩٨٩)، والأيديولوجية القومية السورية لأنطون سعادة (١٩٠٤ ـ ١٩٤٩)، وأيديولوجية الاشتراكية الثورية للمصري جمال عبد الناصر. وقد قدّم الهيكل المفاهيمي لهذه الأيديولوجيات التوفيقية، مشدّداً على التناقضات والصراعات التي لم يتم حلّها فيها. بالإضافة إلى ذلك، اتّبع أيضاً تطور الصراعات حين أصبحت هذه الأيديولوجيات مذهب الأحزاب الحاكمة وقادتها في النصف الثاني من القرن العشرين؛ فالسياسات القمعية للزعماء وفشلهم في الوفاء بالوعود التنموية

والتحررية، وظروف الهزيمة أيضاً في عام ١٩٦٧ التي أعقبتها وفاة الزعيم الرومانسي التراجيدي التحرري [. . .] عبد الناصر لم يسمح بوجود مواجهة حقيقية بين العناصر المعارضة، وأن تتخذ مسارها وتصل إلى حل ناضج.

بعد أن كشف الأنصاري عن أسباب تعثّر الحركة التحررية العلمانية الجذرية، وذكر فشل الجهود التوفيقية في بداية القرن العشرين ومنتصفه، وأظهر الاستقطاب المتزايد بين التحررية العلمانية والتزمّت الدِّيني في وقته، يتساءل عمّا إذا كان المرء يستطيع مرة أخرى أن يراهن على استراتيجية التوفيق كحلٍّ من حلول الصراعات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي تعانيها المجتمعات العربية اليوم. هذا هو السؤال الرئيسي لكتابه، والغرض من دراسته عن كثب طبيعة التوجه التوفيقي العربي نحو هذه الصراعات، وهو توجّه يتضمن، كما يقول، تجنّب الصراع الحقيقي والتسوية الواضحة، وتجنّب التناقضات الكاملة. ويقول الأنصاري، إلى أي مدى يمكن لهذا التوجه أن يكون طريقة مثمرة لحل هذه الصراعات اليوم؟ وهو يضع لنا هذا التوجّه في مستوى أكثر عمقاً من أجل كشف افتراضاته وتحليل المفاهيم الأساسية للقضايا المتعلقة به. بالنسبة إليه، يُعدّ الخطأ الأساسي في الفكر التوفيقي المعاصر فشلَه في فهم طبيعة العقل والتفكير الذي تعتمد عليه الثقافة الغربية الحديثة. لا يدرك المفكرون المعاصرون العرب أن هذه الثقافة «الهيلينية» الجديدة التي يحاولون التوفيق بينها وبين الإسلام التقليدي، أو حتى الإسلام الذي تم إصلاحه، هي أمر مختلف تماماً عن الثقافة التي تعامل معها أسلافهم في العصور الوسطى: أفكارها حول العقل والمنطق لم تعُد هي أفكار أرسطو بمسلّماتها الميتافيزيقية والإدراكية، ولكنها أصبحت أفكار الشك الديكارتي والنقد الكانطي في المنطق والجدلية الهيغلية، وقد حل الفكر المتشكك محل الفكر الأرسطوي، وحل المنطق الجدلي الهيغلي محل منطق أرسطو. ويلاحظ الأنصاري أن المفكرين العرب المسلمين يفهمون الحداثة الثقافية الأوروبية على أنها ثورة على المسيحية التقليدية، لكنهم لا يبذلون اهتماماً كافياً بحقيقة أن هذه الثورة كانت أساساً ثورة على الغيبيات والمنطق وعلم الكونيات (cosmology) التي تنتمي جميعاً إلى الأرسطية. ولا يكتشف هؤلاء المفكرون أنهم يتعاملون الآن مع ثقافة وعقل لما بعد ما هو غيبي، وأنهم يتعاملون مع مفهوم جديد للإيمان: الإيمان الحدسي بالنسبة إلى ديكارت، والايمان كضرورة أخلاقية بالنسبة إلى كانط، وكفرضية جدلية بالنسبة إلى هيغل. إن علاقة العقل الحديث هذا بالإيمان علاقة ذات طبيعة مضطربة،

مقارنة بالعلاقة المتناغمة والمستقرة التي كانت موجودة لدى ابن رشد أو توما الأكويني.

ويضيف الأنصاري أن بعض المفكّرين العرب يرى في المسيحية أو الفلسفات الروحية المعاصرة ـ كتلك التي دشنها برغسون وياسبرز وبيردياييف ـ عودة للعقل الأوروبي إلى الإيمان، لكن مرة أخرى من دون فهم التغيرات في المفاهيم الحديثة للعقل والإيمان، ومن دون معرفة مكان القلق والتوتر والتناهي (finitude) فيها. لم تعد هذه الثقافة الأوروبية تلك الثقافة الأرسطية الهيللينية التي تبنّاها المفكّرون المسلمون في العصر الكلاسيكي وقاموا بالتوفيق بينها وبين النظام الإسلامي. إن المسألة التي تثار حالياً، بالنسبة إلى الأنصاري، هي ما إذا كان في إمكان المفكّرين المسلمين صنع عقل ومنطق لما بعد الغيبيات من صنع ذاتهم هم، من أجل إحداث تناغم بين الإسلام والحداثة الثقافية، وما إذا كان يمكن للإسلام قبول الطبيعة المضطربة وغير المستقرة والجدلية لهذه المفاهيم الجديدة. ويرى الأنصاري أن من دون فهم هذه التحولات الجذرية للحداثة الثقافية، لا يمكن للفكر التوفيقي أن يأمل حتى في النجاح في تقديم محاولات كافية لإحداث التناغم. يمكن لوجهات النظر السطحية لهذه الحداثة أن تفتح الطريق ببساطة أمام صيغ سطحية وجزئية للتوفيقية، لكن هذه الصيغ سوف تنهار أمام أول تحدٍّ، ولن تنتج سوى الركام؛ كما لا يمكنهم وضع أسس يمكن بناءً عليها تأمين قيام تقدمات ثقافية صلبة ويمكن من خلالها تحقيق نوع من التراكم.

ويقول الأنصاري إن في ضوء التعقيد الكامن في الثقافتين الإسلامية والأوروبية في العصر الحديث، سيكون من المغري دائماً محاولة التوصل إلى توافقات وجعلها أمراً سهلاً، لكنها ستكون توافقات متهاوية. علاوة على ذلك، ما دام هناك صراعات وتحديات حقيقية قائمة، فإنه لا يمكن تحقيق أية خطوة نوعية إلى الأمام في أية ثنائية من الثنائيات التي تجعل الفكر العربي متردّداً، كالعلمانية والمحافظة السلفية، والحديث والقديم، والغرب والإسلام، والحداثة والإسلام، والاشتراكية والإسلام، والعقل والإيمان، والمعاصرة والتراث. إن تفادي الصراع الشامل لن ينتج سوى حلول غير صادقة يتمّ من خلالها تفريغ العناصر المتعارضة من جوهرها، ويتم ليّها لتناسب حلولاً مفروضة قسراً. ويورد الأنصاري أن الصراع في الفكر العربي الإسلامي لم يكن قط قاصراً على القطبين في هذه التعارضات، بل شمل قطباً ثالثاً وهو قطب التوافق. وتجعل هذه الصفة من مسألة الحل أمراً أصعب في تحقيقه، نظراً إلى الحاجة الراسخة

إلى الوصول إلى طريق «وسط» يمنع المواجهة الحقيقية، وهي وحدها يمكنها أن تؤدي إلى الحل الحقيقي. في هذه المقاربة الوسطية الإسلامية العربية، يتم تحويل التوترات الحتمية إلى أسرار وأخطاء بدلاً من تحويلها إلى حقائق صحية وشرعية يتعيّن اكتشافها والتأمّل فيها. وتبدو هذه الثقافة «الوسطية» بحاجة إلى طرق مناسبة لتوجيه مثل هذه الاضطرابات والتوترات التي يُنظر إليها بوصفها تهديدات تتعرض لسلطة النص، وتتحدى يقين المفهوم، وتعرّض وحدة الجماعة للخطر. ويتم بسط المعتقدات، الدِّينية منها بخاصة، بوصفها حقائق ثابتة منحت منذ بدايتها، وليس بوصفها معتقدات يقينية تم التوصل إليها بعد تجارب وجهود صعبة. ومثل هذه التجارب، كما ذُكر سابقاً، لا تُمنح متسعاً كبيراً في الأدبيات العربية. ويذكر الأنصاري هنا، كمثال نادر على هذا النوع، النص الذي يقدمه عباس محمود العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) في كتابه **عبقرية محمد** الذي يصف فيه رحلته الوجودية التي استغرقت ثلاثين عاماً من القلق، وعدم الراحة، والبحث قبل الوصول إلى اليقين الإيماني[٧٧].

ويتحرّى الأنصاري العديد من الجوانب التي يمكن الفكر العربي المعاصر أن يساهم بها في قبول المنطق الجدلي والخبرة الوجودية المقلقة. ويرى هذه الجوانب متمثّلة في الفكر الماركسي العربي والكتابات الوجودية العربية، وكلاهما يُعتبر جانباً هامشياً في المشهد الثقافي العربي، ويتعرض بصورة متزايدة لضغوط من الأيديولوجيات الأصولية، لكنه لا يزال يحمل بالنسبة إليه إمكانيات لتراكم أوسع نطاقاً لملامح الحداثة الثقافية في الثقافة والفكر الإسلاميين[٧٨]. ويقول الأنصاري إن الفكر الماركسي يبيّن أن هذه المعارضة الجدلية يمكن أن تؤدي إلى الوحدة، وإن بطُرق أكثر تعقيداً من المنطق الكلاسيكي، فلا تتحول بالضرورة إلى نزعة عدمية. والكتابات الوجودية مثل تلك التي كتبتها الباحثة المصرية المتخصصة بالقرآن الكريم عائشة عبد الرحمن، وبخاصة كتابها **مقال في الإنسان: دراسة قرآنية** (الصادر عام ١٩٦٧)[٧٩]، يمكنها أن تعوّد القراء العرب وتصالحهم مع المشاكل المرتبطة بالمعاناة الداخلية الحقيقية. ويمكن

---

(٧٧) عبّاس محمود العقاد، **عبقرية محمّد** (القاهرة: دار الإسلام، ١٩٤٣). وصدرت ط ٢ عام ١٩٧٢.

(٧٨) في ملاحظة ساخرة في كتاب **بابا سارتر**، يصف الروائي العراقي علي بدر كاريكاتوراً عن الوجوديين العرب في السبعينيات والثمانينيات، والذين تبعوا الوجودية باعتبارها موضة أخرى. انظر: علي بدر، **بابا سارتر** (بيروت: رياض الريس، ٢٠٠١).

(٧٩) عائشة عبد الرحمن، **مقال في الإنسان: دراسة قرآنية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩).

لاقتراح بيردابيف بتكوين عصر وسيط جديد ليكون ملتقى للإيمان والعقل، والدِّين والاشتراكية، واليقين واللوعة الوجودية، أن يكون اقتراحاً مثمراً لفكر توفيقي عربي جديد، وتكون مهمته في التحليل النهائي هي فتح الإسلام أمام الطبيعة الجدلية للعصر الحديث.

ويبدو الأنصاري هنا مؤيداً لاقتراح بيردابيف والدفاع عن الحالة التوفيقية للتفكير، وإن كان بطريقة حديثة، في حين يرفض بوضوح مثل هذا الفهم لموقفه في مقدمته للطبعة الثانية من كتابه. ويقول إن تحليله الوثيق لأعمال التفكير التوفيقي لا يمكن أن يؤدي إلى مثل هذا التفسير. على كلّ حال، فإنه لا يذكر في أية نقطة من كتابه رفضه لذلك بطريقة واضحة، ربما كإجراء احترازي هو نوع من حماية الذات في البيئة العربية القمعية. وبالفعل، ففي مختلف أقسام الكتاب التي يوضح فيها ماهية الشكل المحدث من التفكير التوفيقي الذي يجب أن يكون عليه، تتسم عباراتُه بكونها شرطية، وتقترح أن «إذا ما» كان هذا الشكل من التفكير جديراً بالاتّباع، فإنه سيكون بحاجة إلى تغيير فرضياته في جوانب مهمّة متعدّدة. وتظل الحقيقة القائمة هي أن تحليله المتواصل والصريح لهذا النمط السائد من التفكير يقدّم نقداً كبيراً للمقاربة التوفيقية ككل بالنسبة إلى قضايا مهمّة في الوطن العربي الحديث، فشلت في تحقيق اختراق حقيقي في أية قضية من هذه القضايا المتعارضة. إنني أثير هنا سؤالاً عن مدى ملاءمة تطبيق نموذج الغائية الهيغيلية على عالمنا المابعد الغيبيات. بالنسبة إلى الأنصاري، تتعلّق المسألة بتحقيق تناغم الطبيعة الوحدوية للإسلام مع المبدأ الجدلي للعصر الحالي. وفي رأيي أن تشخيصاً أفضل لهذا العصر يكمن في تصوير لومان وفيبر وغيرهما للعصر الحديث على أنه يتكوّن من اختلافات وتفرّعات عديدة في الحياة والمعرفة، والإيمان والعقل، والأخلاق والعلم. علاوة على ذلك، فإن الخبرات الذاتية الوجودية التي يمكن التعبير عنها وإضفاء الشرعية عليها، تفترض مسبقاً الوجود وقبول الذات كفرد يسمح له بالتعبير عن تجاربه المعيشة. إن الظروف الاجتماعية الاقتصادية والسياسية في الوطن العربي، على الصعيدين الداخلي والخارجي، لا تسمح لهكذا مجالات من الحياة الفردية والاجتماعية والثقافية، كما يلاحظ الأنصاري نفسه. وبناءً على هذين الاعتبارين، فإنه ليس من الممكن تحقيق التناغم بين الطبيعة الشمولية للإسلام، كما هو مفهوم كنظام وحدوي وشمولي، والعصر الحديث. ومن ثم، فإن المسألة تصبح مسألة ما إذا كانت الثقافة الإسلامية المغايرة ممكنة بحيث لا يوجد فيها مبدأ وحدوي يتم

فرضه على نطاقات مختلفة من الحياة والفكر بطريقة شمولية، لكن يمكن فيه حدوث تفاعل بين القوى الثقافية، الحديثة والقديمة منها، مع عناصر ديناميكية لهذه النطاقات. هل يمكن أن يحدث ذلك في عالم عربي مهزوم أو مهدد؟ وفي الوقت نفسه هل يمكن أية هزيمة أو تهديد أن تتم مواجهته من دون التخلي عن نظام دفاعي ووحدوي وشمولي؟ إن هذا المأزق قد أرَّق مضجع الوطن العربي منذ النهضة، ويثير قلقله اليوم أكثرمن ذي قبل.

٢ ـ هشام شرابي ونديم نعيمة

بالنسبة إلى هشام شرابي، فإن التباسات الموقف التوفيقي وتناقضاته مسؤولة إلى حد بعيد عن الفشل في النهضة الأولى، إذ إنها أفسدت مواقف المجموعات الثلاث الرئيسية من مفكّري النهضة، وهم المصلحون الدِّينيون، والعلمانيون المسلمون، والمسيحيون المتغربنون. وكانت المجموعتان الأوليان مستغرقتين أكثر من اللازم في خلفيتهما الإسلامية والدفاع عنها، بينما كانت المجموعة الثالثة هامشية أكثر من اللازم في وسط الأغلبية المسلمة بالدرجة التي أعاقت تأثيرها الراديكالي والعام في المعتقدات التقليدية والسائدة. وفي كتابه **المثقفون العرب والغرب: سنوات التكوين، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**، يعرض شرابي تحليلاً دقيقاً للسمات النفسية والاجتماعية والسياسية والثقافية لهذه المجموعات. كان الدافع إلى الإصلاح يكمن على نطاق واسع في التحدّي الذي فرضته أوروبا على المجتمع المسلم، ولذلك اتخذ هذا التحدي شكل رد فعل دفاعي هدف إلى إعادة مأسسة الحقيقة الإسلامية وتقويتها بدلاً من تعريض هذه الحقيقة الإسلامية للنقد الحر. وهكذا، فإنها لم تؤد إلى دراسات فلسفية أو إلى مراجعات دينية راديكالية. إن العديد من المصلحين، أمثال محمد عبده وجمال الدِّين الأفغاني، قد فهموا أنفسهم باعتبارهم مصلحين يشبهون مارتن لوثر. وفي الحقيقة، يقول شرابي، كانت إصلاحاتهم عبارة عن إصلاح تقليدي جديد طالب بالعودة إلى المنابع الأولى للإسلام، لكنه لم يتجاوز حدود التفكير التقليدي. ونتيجة لذلك لم يظهر وعي نقدي أصيل. ووفقاً لما يراه شرابي، فقد كان المصلحون الدِّينيون أكثر اهتماماً بالنجاح العملي والتحولات القائمة على القوة بمواجهة الغرب، أكثر من تلك المتعلقة بالحقيقة والنقد. وقد اعتبروا أن المشكلة في المسلمين وليس في المفاهيم والتعريفات الإسلامية، لذلك فإنهم بلا قصد حسّنوا من دور طبقة رجال الدِّين المسلمين. وعلى النقيض من

المحافظين الدِّينيين الذين واصلوا التركيز على الاكتفاء الذاتي للإسلام وإنكار التحدّي الخارجي، بذل الإصلاحيون جهوداً مهمّة لمواجهة التحدي، لكن لم يكن ذلك قطّ بطريقة راديكالية في نقد الذات.

تعامل العلمانيون المسلمون مع الأمور الاجتماعية والسياسية بصورة مستقلة عن الدِّين، لكنهم ظلوا، كما يرى شرابي، مرسخين (immersed) اجتماعياً وثقافياً في الثقافة الإسلامية الطاغية وخاضعين لضغط اجتماعي. وقد تفادوا القضايا الدِّينية والمواجهات الخطيرة مع المعتقدات الراسخة الموجودة في مجتمعاتهم. وبسبب هذا الوضع، افتقدت أفكارهم التركيز المفهومي الدقيق، وظلت غامضة في كثير من الأحوال. وكالإصلاحيين تماماً، تصور العلمانيون أوروبا على أنها «آخَر» كلّي، عامل في التحديث لكنه أيضاً يمثّل تهديداً لعالمهم الإسلامي. ولم يقوموا بدرس أوروبا جدياً، بل كانوا مهتمين أساساً ـ مثلهم في ذلك مثل الإصلاحيين ـ بالقوة المرتبطة بها.

وعلى العكس ممّا سبق، فإن المفكرين المسيحيين المتغربنين كانوا أكثر ميلاً إلى التفكير النقدي الحر وأكثر تجهيزاً لفهم أوروبا في ضوء تعليمهم الأوروبي الطابع ووضعهم الاجتماعي في الوطن العربي الإسلامي.

وباعتبارهم أفراداً في أقلية دينية، كانوا أكثر اهتماماً بوجهات النظر العلمانية المتعلقة بالتاريخ والمجتمع، وكانوا أقلّ تركيزاً على المقولات الدفاعية في مواجهة أوروبا. ولكن بسبب مكانتهم الاجتماعية، لم يكن بمقدورهم دفع أية مقولة من هذه المقولات التأسيسية إلى مدى بعيد للغاية، من دون التعرّض للتصادم مع الأغلبية المسلمة. وكان عليهم الحفاظ على الطابع العام لمقولاتهم، ولم يكن بمقدورهم اتخاذ مواقف نقدية حادة بصورة علنية من دون أن يُرموا بتهمة الخيانة والعداء للثقافة الدِّينية للأغلبية. وفي الحالات الثلاث جميعاً، كما يخلص شرابي، أعاق عدمُ القدرة أو عدم الرغبة في اتخاذ مواقف واضحة عملية تطور نقد مكتمل ضروري لأية نهضة حقيقية.

ويشاطر الناقدُ الأدبي اللبناني نديم نعيمة، وهو أستاذ متقاعد للأدب العربي في الجامعة الأميركية في بيروت، الأنصاري نقد التفكير التوفيقي[٨٠]؛ فهو ينظر بوضوح إلى هذا النوع من التفكير على أنه مصيبة حلت بالحياة

(٨٠) اشترك نعيمه في لجنة أطروحة الأنصاري.

الثقافية العربية، ومقاربة حددت فهم مشكلتَي الثقافة والحديثة لدى العرب في العصر الحديث. ولا يتكون هذا العيب في سوء فهم الطبيعة ما بعد الغيبية للعقل الحديث فحسب، لكنه يسبب أيضاً، وهو الأمر الأكثر أهمية، لُبساً في الدِّين والحضارة في الإسلام.

يحلل نعيمة، في ورقة بحثية مقدَّمة إلى مؤتمر عُقد في بيروت عام ١٩٩٨ حول البدايات الليبرالية للحداثة خلال عصر النهضة، نمط التفكير التوفيقي كما وصل إلى شكله البراغماتي في فكر محمد عبده عند بداية القرن العشرين، وأنه أصبح شكل التفكير المهيمن في الفترة اللاحقة[٨١]. إن أحد أوضح تعابيره موجود في مقولة عبده بأن الإسلام هو دين العقل، والعلم، والحضارة، في مقابل المسيحية التي نظر إليها بوصفها دين الأساطير والمعجزات والكهانة. وبالنسبة إلى عبده، فإن هذا الاختلاف يوضح لماذا استلزمت الحداثة الثقافية عملية تحوّل علماني في الغرب المسيحي، ولماذا سوف تتوجه هذه الحداثة بصورة متزايدة تجاه الإسلام. إن الإصلاح البروتستانتي هو مثال على هذه الخطوة: إذ إن هذا الإصلاح كان إسلامياً في بنيته وغرضه[٨٢]. إن البرهان الأقوى لهذه المقولة عند عبده هو الحضارة الإسلامية العظيمة التي نهضت قبل أن تنحرف عن مسارها الحقيقي. وفي إطار هذه الرؤية، فإن علامات التقدم في الحداثة الثقافية تُعتبر إسلامية في طبيعتها، وعلامات التخلّف والرجعية تُعتبر غريبة عن الإسلام الحق. ووفقاً لذلك، فإن أولئك الذين يتبنّون الحداثة لا يحتاجون إلى النأي بأنفسهم عن الإسلام، كما أن أولئك الذين يدينون بالإسلام لا يحتاجون إلى النأي بأنفسهم عن الحداثة أو معاداتها.

ولا تزال أسئلة كثيرة مفتوحة في هذا النوع من التفكير، كما يقول نعيمة: ما الذي يمكن أن يضمن عدم وقوع هذا الانحراف مرة أخرى؟ كيف يمكن المرء أن يفسر التطور المذهل للعلوم في الغرب غير المسلم؟ وكيف يمكن المرء رصد المساهمات الكبيرة التي قدّمها المسيحيون الشرقيون إلى الحضارة

---

(٨١) نديم نعيمة، «إشكالية الفكر الإسلامي في عصر النهضة،» في: **عصر النهضة: مقدّمات ليبرالية للحداثة**، ص ٥١-٧٤.

(٨٢) انظر: محمد عبده: **الإسلام والناصرية بين العلم والمدنية** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣)، و**رسالة التوحيد** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٨)، وقد ترجمه إسحق مسعد وكينيث كراغ، انظر: Muhammad'Abduh, *The Theology of Unity*, translated from Arabic by Ishaq Musa'ad and Kenneth Cragg (London: Allen and Unwin, 1966).

الإسلامية؟ لكن المشكلة الأكثر عمقاً لدى نعيمة هي محاولة التوفيق بين الدِّين من جهة، وهو هنا الإسلام الذي يقوم في جوهره ـ كأي دين آخر ـ على مفهوم راسخ ومطلق، وبين ثقافة ما من جهة أخرى، وهي هنا تحديداً الثقافة الغربية الحديثة، التي تُعتبر ـ مثلها مثل أية ثقافة ـ ذات طبيعة نسبية، وغير مكتملة، ومتغيرة. وبالنسبة إلى نعيمة، فإن هذا العيب الأساسي ألمّ بغالبية القائمين على الفكر العربي الحديث، وأعاق هذا الفكر عن إنتاج مواقف متماسكة ومستديمة وخلّاقة بخصوص القضايا الثقافية. وبدلاً من إحداث مواجهة لثقافة إسلامية عربية مع الثقافة الغربية الحديثة على أساس الدراسات التاريخية والموضوعية، فإن هذا العيب وضع الدِّين في موضع معارضة الثقافة ـ وهو خطأ عميق لا بدّ أن يؤدي إلى استنتاجات خاطئة. وبدءاً من هذا اللبس، فإن أي اقتراح للتعيير يكون محكوماً عليه بأن يُنظر إليه باعتباره دعوة إلى الهرطقة، لأن التغيير المقترح سيكون تغييراً في المفهوم الدِّيني. وهكذا، فإنه لا يمكن عملية تحديث ثقافي أن تمضي بعيداً في تحقيق أهدافها إذا بدأت من هذا المنطلق: إذ إنها ستكون عرضة للإدانة والرفض، أو سيتم تهميشها وتجاهلها في أفضل الحالات. ويقدم نعيمة عدداً من الأمثلة على تلك المحاولات الفاشلة على أيدي كبار مفكّري القرن العشرين المتخصصين بالدِّين والنقد الأدبي والفكر القومي.

كانت محاولة علي عبد الرازق، لاستخلاص وجهة نظر من الدِّين الإسلامي تقول بغياب شكل حكومة محدّد في الإسلام، قد واجهت هجوماً قوياً من قِبل رشيد رضا ومن وجهة نظر إسلامية أيضاً. وكان قد حُظر كتاب علي عبد الرازق، ومُنع كاتبه من ممارسة مهامه الدِّينية والأكاديمية. ولم يبيّن علي عبد الرازق أفكاره بشأن الخلافة في دراسة ميدانية ملموسة (empirical) لمزايا هذا النظام من الحكم وعيوبه كما وجد في التاريخ، كما يؤكد نعيمة، بل بنى أفكاره على أساس العقيدة الدِّينية الإسلامية. وبفعله ذلك، ظلَّ مشروعه المتعلق بفصل النظام السياسي عن الدِّين الإسلامي عالقاً في الدِّين، وأثار ربطاً أقوى بين الاثنين في رد الفعل على مشروعه. وأراد طه حسين أن يحرر النقد الأدبي من الدِّين، وأن يطبق الشك الديكارتي على القصص والنصوص الدِّينية، مثل قصة إبراهيم أو بناء الكعبة. لكن هذه القصص، كما يشير نعيمة، لم يتم الاقتناع بها باعتبار أنها تستطيع الصمود أمام التناول الديكارتي، لأن الشك الديكارتي نفسه ليس مخصَّصاً للمعتقدات الدِّينية. وجاء

رد الفعل الحتمي في شكل إدانة وإخضاع أكبر للنقد الأدبي للسيطرة الدِّينية.

وانتهى محمد حسين هيكل، الذي بدأ بالدفاع عن القومية الفرعونية العلمانية في مصر، إلى تبنّي قومية مصرية إسلامية، وكان تحوّله نوعاً من الندم لأن مفهومه الأول عن القومية الفرعونية كان في كثير من النواحي مفهوماً دينياً. كما أنه فشل في تحرير القومية من الدِّين؛ وعلى العكس من ذلك، فإنه فرض الصلة بينهما فجأة.

أخيراً أراد عباس محمود العقاد التوفيق بين الداروينية والإسلام، مدّعياً أن القرآن يحتوي على مبادئ هذه النظرية العلمية. كما فضّل آخرون بعده، من بينهم ناصريون، اقتفاء النهج نفسه، وحاولوا العثور على أفكار علمية وموضوعية واجتماعية في القرآن ـ وذلك في محاولة لتأصيل الأفكار الثقافية والعلمية في مفهوم ديني ونصوصه المقدسة. وكانت هذه المحاولات في أساسها تهدف إلى التوفيق بين الآراء الثقافية والعلمية التي تتسم بكونها نسبية وعرضة للخطأ، والمفهوم الدِّيني الذي هو من حيث تعريفه ثابت ومطلق. وهكذا، فإنهم عمدوا إلى تحريف أحد المفهومين المتعلقين بالتوفيق: إمّا تحويل العلم إلى ثابت ومطلق، وإمّا جعل الدِّين قابلاً للخطأ ونسبياً. وفي كلتا الحالتين، لا يمكن التوصل إلى نتيجة ذات مصداقية، كما لا يمكن تحقيق تقدم مأمول. علاوة على ذلك، كما يضيف نعيمة، فإن هذا النوع من التفكير يترك للآخرين، غير المسلمين، مهمة الوصول إلى الاكتشافات والمستجدات العلمية، التي يقوم المسلمون بعدئذ بـ «أسلمتها» بشعور ثابت باكتفائهم الذاتي وكمالهم الذاتي. وفي هذا المنهج ككلّ، كما يقول نعيمة، ينظر إلى الإسلام على أنه سوف يحتوي ـ وأنه قد احتوى بالفعل في جميع العصور ـ جميع الإجابات عن جميع شؤون الماضي والحاضر والمستقبل. ووفقاً لهذه الرؤية، تصبح اكتشافات الآخرين للمستجدات ببساطة مناسبات لكشف المزيد من هذا الكمال الذاتي.

يتناول نعيمة، في مساهمته في مؤتمر حول السياسات الثقافية العربية للتنمية نُظّم في بغداد عام ٢٠٠٠، هذا الشعور بالاكتفاء الذاتي[٨٣]. ويقول إن هناك هويتين متعارضتين هما «الإسلام» و«الثقافة الغربية» بوصفهما شكلين

---

(٨٣) نديم نعيمة، «إعادة تشكيل السياسة الثقافية: تشجيع الإبداع والمشاركة في الحياة الثقافية» ورقة قدمت إلى: **نحو سياسة ثقافية عربية للتنمية** ([تونس]: مطبعة المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ٢٠٠١)، ص ١٨-٣٣.

شاملين ومنفصلين في غياب المحيط الثقافي البشري الشمولي والكوني. فالتراث العربي الإسلامي الذي كان في إمكانه أن يكون إلهاماً خلّاقاً وتعزيزاً للهوية في مواجهة الاستعمار، أصبح عاملاً في الجمود والعقم. ويضيف أن ما حقّق الحضارة الإسلامية الكلاسيكية العظيمة، في عقول الكثير من العرب، هو الإسلام الذي جمع جماعة المؤمنين تحت لوائه ووصل به إلى السلطة. ومن ثم، فإن عودة الإسلام إلى مجده هو، بالنسبة إليهم، عودة خلاصية للإيمان والدِّين وليس تجديداً للقوى الخلاقة المتعددة التي أنتجت هذه الحضارة الغنية والمركبة. كما أنها عودة إلى ثقافة مكتملة يمكن، ويجب، اتخاذها كهوية مكتملة ومنجزة بالفعل: أي حلول كلمة «أنا أكون» بدلاً من كلمة «أنا أفكر». وفي ورقة غير منشورة[٨٤]. ويؤكد نعيمة أن هذا التخلّي عن مبدأ رئيسي من مبادئ الحداثة كان قد قلّل من حيوية الفكر العربي وإبداعه وأوهنه للغاية وجعله مجرد نزعة اعتذارية. إن هذه الثقافة العربية الإسلامية «المكتملة»، في إطار اكتفائها الذاتي، ليس هناك ما تتعلمه من الآخرين بكل وضوح، كما أنه لا يوجد شيء جديد يمكنها أن تضيفه إلى الآخرين. ووفقاً لنعيمة، فإن ذلك يشكل إدانة للثقافة والفكر العربيين لدرجة وصفهما بالعقم الجزئي والكلي. ففي هذا التفكير، يخطئ العرب في فهم ثقافتهم وتراثهم قبل أن يخطئوا في فهم الثقافات الأخرى، ومنها الثقافة الغربية. وفي هذا التصور لحضارتهم الخاصة بهم ـ وليس في الضعف المدَّعى في الأبنية المؤسسية والفرص المادية ـ يكمن تحدّي الإبداع الثقافي العربي في عصرنا هذا. إن العرب لن يتمكنوا من المساهمة ثقافياً على المستويين المحلي والعالمي، كما فعل أدباء بداية القرن العشرين كجبران خليل جبران وأمين الريحاني وميخائيل نعيمة، إذا لم ينفتحوا على ثقافات العالم ويفهموا تاريخ تراثهم العربي والإسلامي بطريقة صحيحة. ولا يمكن أن تظهر الخصوصية الثقافية إلا من خلال الاستيعاب الخلاق لما هو محلي وعالمي، وليس في التقوقع في حضارة تزعم أنها مكتملة ومطلقة. ويتوصّل نعيمة إلى أن العرب يشتكون من الهيمنة والأثر المتزايد للعولمة الثقافية، لكنهم لا يدركون الأثر السلبي في أنفسهم المتأتي من المفهوم الشمولي والوحدوي لهويتهم الثقافية. وهم لا يرون كيف أن مثل هذا المفهوم يعوق الحيوية والنزعة الخلاقة لمجتمعاتهم المتنوعة.

---

(٨٤) نديم نعيمة، «العرب وصراع الحضارات،» (ورقة غير منشورة).

سادساً: العلمانية والديمقراطية والنقد الثقافي

يُظهر هذا المسح للكتابات العلمانية أن ما تدافع عنه بصورة أساسية ليس تحرير العالم من الوهم بقدر ما هو معارضة جادة لإضفاء القداسة على وجهات النظر، والإرث الحضاري، والمجالات المعرفية. وما كانت تعارضه هذه الكتابات العلمانية هو دعاوى احتكار الحقيقة، ومحاولات فرض الحقيقة المطلقة على الجميع. وفي الحالة العربية الراهنة، تلك الحقيقة هي الحقيقة الدِّينية، وقد فرضت الأيديولوجيات العلمانية في الماضي القريب حقيقيتها المطلقة هي أيضاً. وتتركّز المعارضة الراهنة على رفض إضفاء الطابع المقدس الذي يحوّل الاختلاف البشري إلى كفر أو جرائم ارتداد عن عقيدة. وبكل وضوح، فإن هذه الكتابات كانت رد فعل على مزاعم الإسلاميين باحتكار الحقيقة والتفوق الثقافي والحق في السلطة السياسية، والتميز الأخلاقي.

وبالنسبة إلى الكثير من المفكّرين العرب، فإن المطالب العلمانية هي في حقيقتها مطالب بالديمقراطية. ويعتقد الجابري أن العلمانية لا تشكّل موضوعاً للمجتمعات الإسلامية لأن الإسلام ليس فيه «كنيسة»، ولأن الحكم الإسلامي كان طوال التاريخ حكماً سياسياً أكثر من كونه سلطة دينية. ووفقاً للجابري، فإن هذه المطالبة بالعلمانية يجب أن تكون مطالبة بالديمقراطية والعقلانية(٨٥). وبمواجهة مثل هذا الرأي، يرى البعض أن رجال الدِّين يمارسون قدراً كبيراً من السلطة، على الرغم من عدم مأسسة وضعهم في هيئة تراتبية رسمية، وأن هذه الصفة الدنيوية للحكم الإسلامي التاريخي، كانت في الغالب غامضة، ويعتبرها الإسلاميون دينية كلّما دعت الحاجة.

ويتوصل برهان غليون، وهو مفكر سياسي سوري مقيم في باريس ويعمل أستاذاً للدراسات العربية المعاصرة في السوربون، إلى أن من الأهم والأكثر إلحاحاً في الوقت الحالي المطالبة بالديمقراطية بدلاً من المطالبة بالعلمانية، وخصوصاً أن العلمانية شُوّهت عندما فرضها عدد من الأنظمة العربية الاستبدادية. والأمر المطلوب الآن، كما يرى غليون، هو قيام دولة ديمقراطية بدلاً من الدولة القومية، توفّر إطاراً مؤسساتياً إجرائياً محايداً يسمح بالتعبير عن

---

(٨٥) انظر مثلاً: محمد عبد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢).

مختلف المشاريع السياسية وممارستها. عندها فقط يمكن إعادة ربط المجتمع بالدولة وسدّ الفجوة التي كانت قد اتسعت في ظل حكم الدولة القومية. ويعتقد غليون أن حكم الدولة القومية كان في واقع الحال حكماً ضد المجتمع(٨٦).

وبالفعل، إن الشكاوى بخصوص قمع ممارسات الدولة، وغياب التمثيل، والافتقاد إلى محاسبة الدولة هي من أهم أوجه الأزمة في فترة ما بعد الاستقلال. وبالنسبة إلى بعض المثقفين العرب، فإن الأزمة تُعتبر أزمة في الديمقراطية أكثر من كونها أزمة في الثقافة. وقبل عام من انعقاد مؤتمر «التراث وتحدّيات العصر الحالي في الوطن العربي» في القاهرة عام ١٩٨٤ (تمت مناقشته في الفصل الثالث)، عقدت الجهة المنظِّمة نفسها، أي مركز دراسات الوحدة العربية، مؤتمراً آخر كبيراً في ليماسول في جزيرة قبرص(٨٧)، من أجل مناقشة أزمة الديمقراطية بصورة عامة، والفكر العربي والديمقراطية، والممارسات الديمقراطية في الوطن العربي، ودراسات حول حالات خاصة، والتحديات المستقبلية أمام الديمقراطية في الوطن العربي. ويبدأ سعد الدِّين إبراهيم، عالِم الاجتماع المصري ورئيس مركز ابن خلدون

---

(٨٦) كتب برهان غليون على نطاق واسع حول مسألة الديمقراطية في العالم العربي. انظر: برهان غليون: **بيان من أجل الديمقراطية**، ط ٥ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)؛ **الاختيار الديمقراطي في سوريا** (دمشق: دار البتراء، ٢٠٠٣)، و**المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣). ونرى تبادل غليون مع سمير أمين حول مسائل الدولة والدِّين في: برهان غليون وسمير أمين، **حوار الدولة والدِّين** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦).

(٨٧) بحسب مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية د. خير الدِّين حسيب، لم توافق أية دولة من الدول التي تمّ الاتّصال بها على استقبال المؤتمر، لذا وقع الاختيار على قبرص. ويظن أن هذه النتيجة بحدّ ذاتها «دليل آخر على أزمة الديمقراطية في الوطن العربي». ويضيف: «وفي ظل هذه الأزمة للديمقراطية التي تطحن المواطن والوطن العربي معاً، يصبح من واجب المركز، ومن أولوياته أن يتصدى فكرياً لمصالحتها، لأن المركز لا يمكن أن يكون غير معني بمحتوى الوحدة، لأنها وحدة للأحرار وليس للمقهورين، ولأنها وحدة لا يمكن أن يحققها إلا شعب حر. . .». انظر: خير الدِّين حسيب، «كلمة الافتتاح،» في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٩-٣٢، وقد تمّت إعادة طباعته عام ١٩٨٧.

ونشر مركز دراسات الوحدة العربية عدداً من المجلّدات المحرّرة حول الموضوع، انظر مثلاً: برهان غليون [وآخرون]: **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ و**حقوق الإنسان العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩؛ ط ٢، ٢٠٠٤)؛ **حقوق الإنسان: الرؤى العالمية والإسلامية والعربية**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، و**الخليج العربي والديمقراطية: نحو رؤية مستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية**، أعدّ الدراسة وحرّرها علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).

لدراسات التنمية[٨٨]، مقدمته للكتاب المتضمن لأعمال المؤتمر بنتائج الاستطلاعات التي قام بها مركز دراسات الوحدة العربية في سبعينيات القرن العشرين حول الرأي العام العربي بخصوص عدد من القضايا، بما في ذلك الوحدة العربية، من أجل وضع أجندته الخاصة بالأبحاث والدراسات[٨٩]. وقام المركز بوضع دراسة مسحية لحوالى ثمانية آلاف مواطن عربي من عشر دول عربية مختلفة من مختلف مناحي الحياة. وأظهرت النتائج أن غياب الديمقراطية اعتُبر من المشاكل الرئيسية للعالم العربي، جنباً إلى جنب مع التخلف، والانقسامات في الإقليم العربي، والقضية الفلسطينية، والهيمنة الأجنبية، والتفاوت الاقتصادي. إن غياب الديمقراطية ـ بسبب العديد من العوامل، بما في ذلك استبداد النظم الثورية في فترة ما بعد الاستقلال، وفشلها في الصمود في مواجهة إسرائيل، وتزايد التفاوتات الاقتصادية الناجمة عن الثروة النفطية ـ كان محل الاهتمام الرئيسي من قبل العرب، كما يضيف إبراهيم.

وفي مقدمة غسان سلامة للمجلد الخاص الذي يحمل عنوان **ديمقراطية بدون ديمقراطيين؟**، وهو أستاذ لبناني في العلوم السياسية وأستاذ للعلاقات الدولية في معهد الدراسات السياسية في باريس، وصف لدولة ما بعد الاستقلال في الشرق الأوسط كما يلي:

إن الادخال المفاجئ لآلة الدولة، سواء البهلوية، أو الكمالية، أو العربية، قد ميز فصلاً عميقاً في مسار كان يمكن أن يفسح مجالاً أكبر للديمقراطية. ليس

(٨٨) يركّز مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية بحثه ومنشوراته على مسائل المجتمع المدني وتعميم الديمقراطية والطوائف والمجموعات العرقية والأقلية والجندرة وتنمية الإنسان. انظر الموقع الإلكتروني، <http://www.eicds.org>. وفي العام ٢٠٠٠، وجّهت الحكومة المصرية تُهماً قانونية إلى المركز وفريقه ومؤسّسه الذي هو الآن رئيس مجلس الإدارة سعد الدِّين إبراهيم، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية في القاهرة، على أساس أن المركز وفريقه يتلقيان تمويلات خارجية من دون إذن، كما وجّهت الحكومة تهمة تزوير ملفّات رسمية وتلطيخ صورة مصر في الخارج. لذا أمضى إبراهيم أربعة عشر شهراً في السجن على الرغم من الدعم الأمريكي والأوروبي وبعض الدعم المحليّ. وبالنسبة إليه، غضبت الحكومة في الواقع من جهود المركز من أجل ضبط الانتخابات واستنكار التمييز ضدّ الأقلية القبطية والنساء. ويُعتبر هذا الأمر محاكمة سياسية تهدف إلى تهديد المركز وإسكاته. نجد دفاعاً عن قضيته في: Saad Eddin Ibrahim, «A Reply to My Accusers,» *Journal of Democracy*, vol. 11, no. 4 (2000), pp. 58-63.

(٨٩) انظر: سعد الدِّين إبراهيم، «المقدّمة،» في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ١١-٢٨.

وحول الديمقراطية في الوطن العربي، انظر: Saad Eddin Ibrahim, *Egypt, Islam, and Democracy: Critical Essays* (Cairo: American University in Cairo, 2002).

فقط لأن الورثة المحدثين للإمبراطوريات كانوا في الغالب عسكريين، ولا لأن «دولهم» أصبحت مكملات لجيوشهم لا أكثر؛ إنما لأنهم قاموا أيضاً، من طريق فرض سلطتهم، بزعزعة عملية تحديث الدولة والتطوّر الديمقراطي البطيء ولكن المتكيف أكثر بالمسار المحلّي الذي كان قد بدأ في القرن التاسع عشر. ولم يكن حرق المراحل سوى طريقة لإحكام القبضة على المجتمعات، والتعريف السلطوي لاحتياجاتهم وتطلعاتهم والاستعداد لمهمة إعطائهم المساعدات بدرجة أكبر أو أقل من النجاح. كما يعني التحول العلماني استبعاد أولئك الذين تطلبوا، باسم العادات، من هذه الآلة الحديثة أن تكون عرضة للمحاسبة. وكان التأميم هو الرد على أولئك الذين أرادوا الاستفادة من وضعهم الاقتصادي المريح من أجل الإدلاء بالرأي. وعنت قومية الدولة استبعاد جميع من تمّ تحديدهم من خلال هويات فئوية، أو أولئك الذين عمدوا إلى معارضة احتكار الدولة للاتصال مع الدول الأجنبية وسلطاتها وأفكارها. وهكذا، فإن الدولة الحديثة كان قد تم تكوينها بسلسلة من الاستبعادات والاقصاءات، وكان الأثر المصاحب لذلك هو مضاعفة عدد الأيتام السياسيين وأيتام السياسة؛ وبالنسبة إلى السياسة، كانت متمثّلة من هذه اللحظة فصاعداً في الدولة ولا شيء سوى الدولة. . . وأصبح السجن والمنفى المصير الطبيعي لجميع من تساءلوا عن السياسة الجارية، التي أصبحت بالية تماماً على يد جهاز الدولة؛ فباتت المعارضة تعني الرحيل، والرحيل يعني الخيانة[(٩٠)].

وكان هذا الموقف يعني بوضوح أنه لم يكن التمثيل الحقيقي ممكناً: «فإذا كان بناء الأمة أيضاً، أو بصورة أساسية، هو تشغيل واسع النطاق للاستبعاد، فإن مسألة التمثيل، الحاسمة لجميع التجارب الديمقراطية، قد مورست في البداية على أنها التوفيق بين القوى والأفراد، وأن من وظائفها الرئيسية إخفاء حقيقة أن الدولة رأت منذ البداية ضرورة تكوين صحراء سياسية حولها، وتعيين برلمانات موالية، ونقابات خاضعة، وجمعيات كوّنتها الدولة وتعمل لصالحها. ونتيجة لذلك، تحولت النزعة الشعبوية لتصبح مكوِّناً مثالياً لهذه الصحراء السياسية[(٩١)].

---

(٩٠) Ghassan Salamé, «Introduction: Where are the Democrats?,» in: *Democracy Without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World*, edited by Ghassan Salamé (London: I. B. Tauris, 1994), pp. 13-14.

انظر أيضاً كتابات سلامة المتعلّقة بالموضوع في: غسان سلامة: **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، **ونحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٩١) انظر: سلامة، «المقدّمة: أين الديمقراطيون؟،» ص ١٤.

وانطلاقاً من هذا الانحراف السياسي، ظهرت مجموعة من الكتابات المكرسة لدراسة الدولة والمجتمع في الوطن العربي[٩٢]. وفي مقال بعنوان «حول سبب النقص: لماذا الوطن العربي ليس ديمقراطياً؟»[٩٣] يقدم سلامة نقاط القوة ونقاط الضعف في التفسيرات الدِّينية والثقافية[٩٤] والاقتصادية والخارجية لغياب الديمقراطية في الوطن العربي، مفضلاً المقاربة التاريخية التي تُظهر أحوال الصلة الغامضة بين المشروعين القومي والديمقراطي. وقد نظر في ثلاثة مشاريع «ليبرالية» في التاريخ العربي الحديث:

١ ـ مرحلة الإصلاح التحديثي في الإمبراطورية العثمانية (التنظيمات).

كانت الإصلاحات في هذه الفترة، كما يقول سلامة، تتم في الأقاليم العثمانية، وخاصة في الأقاليم العربية باعتبارها شأناً تركياً لم يُشرَك العرب فيه بصورة جدية. وقامت هذه التنظيمات بتغريب العرب عن مركز الإمبراطورية. علاوة على ذلك، كان العرب قلقين من تقليص الميزة الإسلامية للإمبراطورية من خلال إدخال النموذج الدستوري الغربي؛ ذلك بأن تلك الميزة الإسلامية كانت قد منحتهم مكانة خاصة في الإمبراطورية. كما قاموا بربط الحركة الدستورية الموازية التي كانت تجري في مصر بعملية التغريب، والديون الخارجية، والتدخل الأجنبي.

(٩٢) انظر مثلاً: Ghassan Salamé, ed., *The Foundations of the Arab State*, Open University Set Book (London: Croom Helm, 1987); Giacomo Luciani, *The Arab State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990), and Nazih N. Ayubi, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1995).

وهنا أيضاً نرى أن تبصّرات الناشطين السياسيين في المعارضة السياسية قيّمة. انظر مثلاً كتابات منصف المرزوقي، وهو طبيب تونسي، يُعتبَر وجهاً قيادياً في اتحاد حقوق الإنسان في تونس، وقد ترشّح للرئاسة في أواسط التسعينيات، متحدّياً الدولة العسكرية الدكتاتورية في بلاده. فتمّ تهديده وزجّه في السجن مرات عدة، وفي النهاية نُفي إلى باريس. ومن بين كتبه في اللغة العربية، انظر: منصف المرزوقي: **الاستقلال الثاني: من أجل الدولة العربية الديمقراطية الحديثة** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦)؛ **عن أية ديمقراطية يتحدّثون؟** (دمشق: دار الأهالي؛ باريس: اللجنة العربية لحقوق الإنسان، ٢٠٠٥)، وباللغة الفرنسية، انظر: Moncef Marzouki, *Le Mal arabe: Entre dictatures et intégrismes: La démocratie interdite* (Paris: L'Harmattan, 2004).

(٩٣) Ghassan Salamé, «Sur la Causalité d'un manque: Pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique?,» *Revue française de science politique*, vol. 41, no. 3 (1991), pp. 307-340.

(٩٤) يتمّ اليوم رفض التفسير الثقافي بشكل واسع لكنه ليس مهملاً. ولقراءة مناقشة حول عيوبه وفضائله عندما يُستخدم بحذر، انظر: Michael C. Hudson, «The Political Culture Approach to Arab Democratization: The Case for Bringing it Back in, Carefully,» and Lisa Anderson, «Democracy in the Arab World: A Critique of the Political Culture Approach,» in: Rex Brynen, Bahgat Korany and Paul Noble, *Political Liberalization and Democratization in the Arab World: vol. 1: Theoretical Perspectives* (Boulder, CO: Lynne Rienner Pub., 1995), pp. 61-75 and 77-92.

٢ ـ فترة التحرر القومي من عشرينيات القرن العشرين حتى ستينيات هذا القرن (في مصر بين عامي ١٩٢٣ و١٩٥٢، وفي العراق بين عامي ١٩٢٤ و١٩٥٨، وفي سورية بين عامي ١٩٢٠ و١٩٦٣). في مصر، كان حزب الوفد ذو الشعبية الجارفة قد فشل في فرض قوته النيابية على الخديوي والبريطانيين، وهو ما أظهر عجز النخبة السياسية. ونتيجة لذلك، حوّلت فئات السكان الأكثر ارتباطاً بالسياسة دعمها إلى قوى من خارج البرلمان، الأمر الذي أفسح الطريق أمام الانقلاب العسكري عام ١٩٥٢. وفي العراق، منع البريطانيون قيام مجلس نيابي حتى تنصيب ملك من اختيارهم وتوقيع معاهدة مع لندن، وهو ما أضعف منذ البداية العمل المستقل للمؤسسات الدستورية. كما تم إضعاف هذه المؤسسات لاحقاً من خلال أداء الطبقة السياسية الحاكمة التي تلاعبت بالمؤسسات من أجل مصالحها الشخصية والطائفية. وتم تقسيم ثروة البلاد بين وجهاء الحضر وكبار ملاّك الأراضي في الريف. وأدى توزيع الثروة هذا إلى تنامي الاغتراب عن المؤسسات الديمقراطية، وإعداد التربة للاستيلاء العسكري على السلطة. وفي سورية، كان قد تمّ بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية وقبل بدء الوصاية الفرنسية، حكم دستوري. على كلّ حال، دبّ في العقود المتعاقبة الضعف في المؤسسات الدستورية نتيجة سوء استغلالها وفساد إدارتها. مرة أخرى، كانت النتيجة سلسلة من الانقلابات العسكرية. ويتوصل سلامة إلى أن فشل النخبة السياسية في احترام الإرادة الشعبية التي وثقت بها، وتسامُحَ هذه النخبة إزاء الفساد، أديا إلى التشويه الشديد للسياسة الدستورية وتعميق الشكوك تجاه الديمقراطية.

٣ ـ مرحلة النظم السلطوية التي تأسست بعد المحاولات الديمقراطية المحبطة. ادَّعت هذه النظم أنها مكرِّسة مجهودها لصالح قضية التحرر الوطني، وأنها أكثر التزاماً بالوحدة الوطنية (ولو في مقابل التوحيد الإجباري وقمع الأقليات)، وأكثر تكريساً للتنمية الاقتصادية، والعدالة الاجتماعية، والتحديث. على كلّ حال، كانت تلك النظم نظماً سلطوية تقوم بإفقار الشعب سياسياً، وإفقار الغالبية اقتصادياً. وفشلت في الواقع في المهام الثلاث جميعاً: تحقيق التحرر الوطني، والوحدة، والتنمية الاقتصادية. وقامت الدولة البوليسية التي كوّنتها هذه النظم بتدمير النسيج الاجتماعي وجعل أي نوع من المعارضة المنظمة أمراً مستحيلاً، بغضّ النظر عن المعارضة الإسلامية عندما لا يتم القضاء عليها بالعنف أو تطويعها. وتُركت للناس حرية الاختيار بين النظام

والفوضى، أو بين النظام والإسلاميين. وكانت الإجراءات الليبرالية المحدودة التي كانت هذه النظم تتخذها تهدف إلى إدارة حالات الجمود الاقتصادي الشديد الذي أنتجته هذه النظم بنفسها. وأفسحت هذه الاجراءات متسعاً أمام نوع من المشاركة الشعبية، لكن كانت هناك سيطرة جيدة عليها حتى لا تنتج أي تحولات ديمقراطية حقيقية. وفي بعض الحالات، مثل لبنان، سمح النظام السياسي التعددي بهامش ما من الديمقراطية والحرية. على كلّ حال، فإن النظام يظل هشّاً أمام أشكال متنوعة من التدخل الأجنبي الذي يمكن أن يهز بسهولة توازن الإجماع الهش، وبخاصة في البيئة الجيوسياسية غير المستقرة. وعلى كلّ حال، حتى في وقت الاستقرار النسبي، فإن مسألة الحرية الديمقراطية تظل أسيرة للتوتر المتواصل بين هيمنة الجماعة وهيمنة الدولة. وفي ضوء هذه العوامل جميعاً، فإن التحرير الديمقراطي في الوطن العربي يظل بالنسبة إلى غسان سلامة أملاً في مستقبل أكثر من كونه حقيقة في الحاضر. وفي التحليل النهائي، فإن المفكرين العرب الذين يقومون، من حيث المبدأ، بدور مهم في المناداة بالديمقراطية، لا يبدو أنهم مشاركون بجدية في النضال الديمقراطي.

ويشارك عزيز العظمة د. سلامة نزعته التشاؤمية؛ ففي مقاله «الشعبوية في معاداة الديمقراطية: الخطاب الديمقراطي الحديث في الوطن العربي»، يلقي الضوء على مفهوم الديمقراطية في الخطاب العربي المعاصر. وبالنسبة إلى العظمة، يشير ذلك إلى استخدام رسمي للمفهوم أكثر من كونه التزاماً حقيقياً بالقيم والمبادئ الداخلة فيه:

«تضفى على الديمقراطية في الخطاب السياسي العربي المعاصر صبغة سحرية، وكأنها قادرة ـ وقتما تطبّق عملياً ـ على حل مختلف المشاكل العالقة. وصارت حافزاً أيديولوجياً تماماً كشعار الوحدة العربية أو الاشتراكية العربية الذي ساد الفكر العربي في وقت مضى إلى أن تبدد في غياهب الزمن»[٩٥]. لقد استُغلت الديمقراطية إمّا من جانب الدولة، لأجل توصيف ما هو في الحقيقة

(٩٥) Aziz, Al-Azmeh, «Populism Contra Democracy: Recent Democratist Discourse in the Arab World,» in: *Democracy Without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World*, p. 114.

ولدراسة موقع الديمقراطية في هذا النقاش في النهضة الثانية، انظر: Salwa Ismail, «Democracy in the Contemporary Arab Intellectual Discourse,» in: Brynen, Korany and Noble, Ibid., pp. 93-111.

انفتاح محدود يتيح بعض المشاركة الشعبية في ظل ضغوط اقتصادية قاتلة، بغرض تنفيذ سياسات اقتصادية مؤلمة، وإمّا من جانب جماعات المعارضة التي لا تزيد في مفهومها للديمقراطية عن المفهوم الذي تفرضه النظم الحاكمة نفسها. ولكن يُنتظر من المفهوم الحق للديمقراطية أن يسد الفجوة بين النظام والمجتمع، وأن يتيح للشعب التعبير عن كيانه الحقيقي والطبيعي من خلال التمثيل والمشاركة. ولكن بالنظر إلى الرؤية الحيوية (vitalistic) والطبيعية (naturalistic) والرومانسية لمفهوم الهوية، لن يؤدي هذا التوجّه التعبيري للدمقراطية إلا إلى شعبوية غير ديمقراطية:

إن مسار الخطاب الشعبوي نحو الديمقراطية هو مسار مبتدأه التوافق غير المقصود ـ ولكنه المعبّر ـ بين الانتقادات الرئيسية لاستبداد الدولة من قبل المفكرين اليساريين وأنصار التيار الإسلامي، وكلاهما يدّعي كون نظام الحكم في الدولة غريباً على المجتمع. أما منتهاه فهو الخطاب الإسلامي حول أفضل علاج ناجع للموقف، من خلال فرض الجوهر الإسلامي الحقيقي لأفراد المجتمع. ويستند هذا الخط النقدي، الذي يؤكد، مع الكثير من الشفقة، وحالة من القطيعة، عدم وجود تواصل بين المجتمع ونظام الدولة، إلى افتراض رومانسي لوجود هوية أصيلة، ولا سبيل إلى استعادتها إلا من خلال الديمقراطية[٩٦].

وفي غياب المقاربات القويمة والواقعية والتأريخية لقضية الديمقراطية، فإن العظمة متشائم بخصوص توقّعات حلول الديمقراطية في الوطن العربي: «إن نظرية الديمقراطية التعددية العربية، وبمنأى عن مفاهيم الشعبوية التي تهيمن عليها النزعة الإسلامية، لا تزال ظاهرة هامشية، ومن دون مركز أيديولوجي أو سياسي. إن النزعة المثالية غير التاريخية التي تتسم بها، ورغبتها في حالة تجسيدية كاملة، تؤدي إلى ازدهار شعبوية لا تستطيع دعمها سياسياً. وفي ظل مأزق مثل هذا، فإن الخطاب الديمقراطي العربي الحديث يغذّي في الوقت الحاضر الناقل السياسي الرئيسي للشعبوية، الذي هو قاعدة الإسلام السياسي، لأن القوى الأخرى كانت في الغالب قد دُمرت من قِبل الدولة العربية كقوى سياسية منظَّمة ـ على الرغم من أنها لم تكن قوية

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٢١.

جداً ثقافياً أو أيديولوجيا أو تاريخياً في الحياة العربية الحديثة[٩٧].

بالنسبة إلى سوء إدارة النخبة الليبرالية لمقدراتها السياسية، فإن النزعة السلطوية للحكام الثوريين والملكيين، والطبيعة الشعبوية للخطاب المعاصر حول الديمقراطية، وافتقاد المثقفين العرب الالتزام الديمقراطي الجاد، كل ذلك أضاف عوامل اقتصادية وسياسية، أوضحتها عالِمة السياسة الأمريكية ليزا أندرسون في مقالها «الديمقراطية العربية: التوقعات الكئيبة»[٩٨].

وعلى الرغم من المطالبة بإجراءات ومؤسسات ديمقراطية من قِبل عدد كبير من العرب، كما تقول أندرسون، فإن الحكومات العربية تواصل مقاومتها للتغيرات الديمقراطية. ووفقاً لأندرسون، فإن هذه المقاومة ترجع إلى طبيعة هذه الحكومات وإلى نوع الاقتصادات الراسخة خلال العقود القليلة الماضية. وكانت هذه الاقتصادات تحوز قطاعاً كبيراً غير رسمي بعيداً عن السيطرة والضرائب الحكومية؛ كما أنها تعتمد بدرجة كبيرة على المساعدات الخارجية، والاعتماد المفرط على أحوال السوق التي تسيطر عليها السوق العالمية، وخاصة في ما يتعلق بالنفط؛ كما أنها تحمل عبء القطاع العام الكبير وغير المنتج الذي يكفل عدداً كبيراً من سكانها غير القادرين على الكسب خارج الدولة؛ وينمو هذا العبء باستمرار في ظل معدل مرتفع من النمو السكاني والتدهور المستمر في التعليم والتدريب المهني، ومع نمو هذا العبء تتزايد صعوبة قدرة الحكومة على تلبية الحاجات المتزايدة. وتكون كل هذه المعوقات الاقتصادية تبايناً متزايداً بين الحكومات العربية وشعوبها، كما أن هذه الحكومات تكون أكثر حساسية تجاه القوى الدولية الأبرز التي تؤثر في تمويلاتها واقتصاداتها أكثر من تأثير هذه الحكومات في شعوبها. وهذه القوى الدولية تتصرف، بدورها، وفقاً لمصالحها المتعلقة النفط والأمن، ولا تبدي سوى اهتمام محدود بالقضايا المحلية من قبيل الديمقراطية وحقوق الإنسان. ويتعمق هذا التباين نتيجة افتقاد النخب الحاكمة للشرعية، حتى بالنسبة إلى أكثرهم شباباً ممن ورثوا السلطة من آبائهم ليس في النظم الملكية فحسب ولكن في الجمهوريات، حيث أصبحت مناصب تَوَلّي الحكم «توريثية». وعلى

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٩٨) Liza Anderson, «Arab Democracy: Dismal Prospects,» *World Policy Journal*, vol. 18, no. 3 (2001).

الرغم من بعض الخدمات الشفهية للديمقراطية، فإن أولئك الزعماء الشبان ركزوا أكثر على الحفاظ على السلطة في أيديهم كنظرائهم القدامى. كما أنهم قلّدوا السابقين في وضع أولويتهم في إدارة الأزمات التي تواجه دولهم بدلاً من العمل على حلّها. كما أنهم استخدموا التهديد الإسلامي الراديكالي والصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني كتبرير لسياساتهم القمعية. ونتيجة لذلك، فإن كلاًّ من الزعماء والسكان المغتربين بحثوا عن الدعم المعنوي والمادي في الخارج، معرَّضين دولهم بصورة أكبر للتدخل الأجنبي. وللولايات الولايات المتحدة دور مهم في دعم النظم غير الديمقراطية مقابل الحفاظ على مكاسبها الاقتصادية والاستراتيجية. وفي ضوء هذه الأبنية الاقتصادية والسياسية، كما تؤكد أندرسون، فإن كلاً من التغيير والحفاظ على الوضع القائم يَعِد بمستقبل غير ديمقراطي: «سيكون الجيل التالي من الزعماء في الوطن العربي وافدين من إحدى المجموعتين: مجموعة داخل الدولة ودوائر حكمها، والمجموعة الأخرى تلك التي تعيش على الهامش. وكلٌّ منهما ليست من الأنصار الكبار للديمقراطية الليبرالية. وتبدو النخب على أنها حديثة لكنها ليست ديمقراطية ـ خليط خطير، كما أظهرت التجربة الشيوعية، والجماهير غاضبة»[٩٩]. ووفقاً لأندرسون، سيكون للتغيير تبعيات للسياسة الخارجية الأمريكية:

سيفرض التحول الديمقراطي نقاشات واسعة النطاق، وصعبة، ويمكن أن تصل إلى درجة العنف، عن تسوية الصراع العربي ـ الإسرائيلي، ودور الولايات المتحدة في الإقليم، والرؤية السائدة عن عدم المساواة في العالم، الذي يقوم فيه الحكام الحاليون بممارسة القمع في ظل تحفظ أمريكي، وإن كان في الحقيقة مباركة أمريكية كبيرة.

وبرهنت الولايات المتحدة على عدم تحمسها للمناقشة المؤلمة لدورها الماضي والحالي في المنطقة، الذي ستدعو إليها عملية تحوّل ديمقراطي حقيقي. وتواصل الولايات المتحدة التواطؤ مع الأنظمة التي في السلطة، وتسمح بانتخابات روتينية وحقوق إنسان زائفة لتقديم ورقة التوت التي تسمح لها ونظمها العميلة بمواصلة اللعبة. ولن يخدم ذلك مصالح السلام أو الديمقراطية في المنطقة (ولا بالنسبة إلى التنمية والرخاء الإقليميين في هذا الصدد)، كما أنه ليس من المبكر للغاية مواجهة الدور الكبير الذي سوف

---

(٩٩) المصدر نفسه.

ستؤديه السياسة الأمريكية إمّا في تيسير التحول الديمقراطي في الوطن العربي وإمّا في إعاقته[١٠٠].

وقد كتبت أندرسون هذا المقال في عام ٢٠٠١. وبعد غزو العراق والنتائج المدمرة التي جلبها على المنطقة، فإن احتمالات التحول الديمقراطي في المنطقة أصبحت أكثر ميلاً إلى التشاؤم.

وإذا كانت الأنظمة لم تظهر نية أو اهتماماً أو قدرة على البدء بتحولات ديمقراطية جوهرية، فهل يمكن لمثل هذه التحولات أن يتم التحريض عليها من جهة المعارضة؟ ويوقن عزمي بشارة، وهو مفكر عربي درس الفلسفة، وعضو سابق في الكنيست الإسرائيلي، بأن معوقات الديمقراطية في الوطن العربي هي نفسها تلك التي تعوق الوحدة العربية: ويسمى هذا الوضع «المسألة العربية». ويدافع بشارة عن هذه الفرضية في مؤلفه الذي يحمل عنوان **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**[١٠١]. وبالنسبة إليه، فإن غياب الديمقراطية يرجع إلى الفقر، والتعليم غير الديمقراطي، والتفاوتات الاجتماعية الاقتصادية الهائلة، والهجرة الريفية إلى المدينة، وهي عوامل ليست مميزة للعالم العربي فحسب، بل وجدت في العديد من بلاد العالم الثالث. أما ما يُعتبر أمراً خاصاً بالوطن العربي، فهو التحوّل الإسلامي الحديث للمعارضة السياسية[١٠٢].

ويؤكد بشارة أن شرط إمكان تحقق كلٍّ من الوحدة العربية والديمقراطية يتمثّل في إعادة تفعيل فكرة القومية العربية التي تعرضت للتسفيه في ظل النظم السلطوية الثورية بعد عام ١٩٦٧. وتهدف إعادة التفعيل هذه إلى إحياء المفهوم الأخلاقي المبكر للقومية العربية، وتفسيره وفقاً لأفكار قسطنطين زريق وساطع الحصري: وهي القومية التي، مثلُها في ذلك مثل جميع القوميات في العالم، تملك محتوى رومانسياً ولكنها قائمة أيضاً على قيم المساواة والتضامن والتعددية والمواطنة الديمقراطية. وقد اعتمد هذا المفهوم على الموروث الأخلاقي للدِّين من دون أن يصبح ـ هذا الموروث ـ دينياً في حد ذاته، ومن

(١٠٠) المصدر نفسه.

(١٠١) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

(١٠٢) لقراءة مناقشة حول الاستثناء في الشرق الأوسط، انظر: *Arab Studies Journal*, vol. 6, no. 1 (1998).

دون فصل القومية عن القاعدة الثقافية والدِّينية الشعبية. ولا يمكن لهذه القومية إلّا أن تكون إطاراً للديمقراطية في الوطن العربي. إن التبرؤ من مثل هذه القومية يعني قبول تفتت طائفي واضح للعرب في جماعات متحاربة، مدعومة من التدخل العسكري الأمريكي في المنطقة. ويقول بشارة إنه حتى في أوقات السلم، فإن نزعة الجماعات (communalism) لا يمكن أن تؤدي إلى الديمقراطية إلّا عندما تكون الجماعات نفسها ديمقراطية، لكن لا يمكن أن تكون كذلك إلا عندما تقوم بفتح أطر أوسع من الانتماء. إن التوازن بين القوى غير الديمقراطية لا يمكن أن يحقق الديمقراطية. وهكذا، كما يرى بشارة، فإن حكم الطوائف، كما في لبنان، لا يمكن أن يكون إلا ديمقراطية زائفة خادعة. وفي ما يتشابه مع ذلك، فإن توازن القوة بين الدولة السلطوية ودعاة الحداثة الديمقراطية والإسلاميين غير الديمقراطيين، لا يمكن أن ينتج ديمقراطية. ولم يؤد أي من التعديلات التي قام بها الحكام بضغط من الجمود الاقتصادي إلى تحولات ديمقراطية. ونجحت النظم في إبقاء المعارضة منشغلة بإصلاحات جانبية، وفي حشد الولاءات ما قبل الوطنية، وفي «تقديم» إصلاحات محدودة على نحو هو أشبه المكرمات.

ويؤكد بشارة أن الديمقراطية لا يمكن أن تنشأ من دون إرادة سياسية، ولا يمكن إنتاجها بثورات، ولكنها تحقق فقط من خلال التزام دؤوب بمبادئ هذه الديمقراطية. إن على قوى المعارضة، وبخاصة الإسلاميين ـ لأنهم جماعة المعارضة المنظمة الوحيدة في الوقت الراهن ـ أن تقبل الديمقراطية كقاعدة للُّعبة. وعندها فقط سيتوقف الناس عن دعم الدولة السلطوية خوفاً من التوجهات غير الديمقراطية للإسلاميين. وما لم يشرحه بشارة هو ما سوف يضمن حدوث مثل هذا الميثاق والإيحاء بمصداقيته في أعين الناس.

ويتناول الراحل إيليا حريق (١٩٣٤ ـ ٢٠٠٧)، وهو عالِم سياسة لبناني وأستاذ متقاعد في جامعة إنديانا، الافتقار إلى المصداقية والثقة في حركة المعارضة الإسلامية بخصوص الديمقراطية في كتابه **الديمقراطية والتحدّيات بين الشرق والغرب**[١٠٣]. ويقول حريق إن المعتدلين السياسيين في الوطن العربي يعتقدون أن الإسلاميين غير ديمقراطيين، حتى عندما يعلن الإسلاميون العكس من ذلك. وبالفعل، كما يضيف، فإن الديمقراطيين بصفة عامة، والعلمانيين

(١٠٣) إيليا حريق، **الديمقراطية وتحدّيات الحداثة بين الشرق والغرب** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١).

منهم على وجه الخصوص، يرون في الصحوة الإسلامية تهديداً خطيراً لأية عملية تحول ديمقراطي محتملة. وهم يتساءلون عما يعنيه الإسلاميون بالدفاع عن الديمقراطية، إن قاموا بذلك بمنأى عن الانتهازية السياسية، وإن كانوا يفهمون الديمقراطية كما يفهمها الديمقراطيون بالضبط. ويحدد حريق عدداً من القضايا المتعلقة بهذا التشكّك. ويُعتقد أن الافتقار إلى الثقة يرجع في جزء منه إلى الاختلاف بين عبارات الإسلاميين وأفعالهم. كما أن سلوكهم ليس ديمقراطياً بصورة مطلقة، سواء أكانوا في المعارضة، كما في حالات مصر وسورية والأردن والجزائر، أم في السلطة، كما هي الحال في السودان وإيران وأفغانستان. وتتعارض حقائق أدائهم غير الديمقراطي في أدبيات الديمقراطية التي أنتجها أشخاص كبار من الإسلاميين، مثل يوسف القرضاوي، ومحمد سليم العوا، ومحمد عمارة، وفهمي هويدي، وطارق بشري، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي(١٠٤).

كما أن كتابات الإسلاميين ليست أكثر إثارة للمشاكل من أفعالهم؛ فهم يدّعون اعتناق النزعة البرلمانية، لكن فهمهم لدور البرلمان والتشريع يبدو ملتبساً. وقد وضعوا حدوداً للتشريع الإنساني العالمي وحصروه في مهمة رجال الدِّين. ويتوقّع من البرلمانات الامتثال لتعاليم مجلس رجال الدِّين. كما يشكّل إعلان الإسلاميين نيتهم استخدام مؤسسات الدولة في فرض المعتقدات الدِّينية ومنع التعبيرات الفكرية المناهضة لهذه المعتقدات القدر عينه من المشاكل أمام الديمقراطيين، وهو ما يعني ترك غير التقليديين أمام الاختيار بين الإخفاء والعقاب. ومن خلال الإصرار على مثل هذه المقاربة، فإنهم يُفرغون مقولات الديمقراطية الأساسية من محتواها كالتشريع البشري وحرية الفكر. ويضيف حريق أن الإسلاميين يطرحون كتابات عامة متعدّدة، لكنهم يطرحون سياسات ملموسة وخططاً محددة بدرجة أقل في الشؤون ذات الاهتمام العام. وما يشكّل أيضاً مصدراً للقلق لغير الإسلاميين أنه في حالات الصراع على السلطة بين المعتدلين والمتطرفين من أوساط الإسلاميين، فإن المتطرفين هم الذين سيسودون. أما النخب الأكثر اعتدالاً، فيبدو أنها لن تستطيع مجابهة الغالبية

---

(١٠٤) يمكننا أن نجد مقتطفات مترجمة مختصرة حول كتابات الغنوشي والعوّا، في: John J. Donohue and John L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2006).

المتطرفة التي تحولت راديكالياً بسبب تزايد التهميش الاقتصادي الاجتماعي والثقافي. وبدلاً من تشجيع المعتدلين، فإن الدول العربية تضطهدهم بقدر اضطهادها للمتطرفين الإسلاميين. أخيراً، فإن الحركات الإسلامية المختلفة لا تميز نفسها بما فيه الكفاية من واحدة إلى أخرى لتقدّم بوضوح مواقفها وبرامجها الفردية الدقيقة.

ويقول حريق إن على الرغم من إمكانية التفكير في حزب ديمقراطي يقوم على العقيدة الإسلامية، فإنه سيكون حزباً معتمداً على نوع من المبادئ الرئيسية للإسلام، مثل العدالة وخضوع الحكام، والذي يكون محكوماً بحكم القانون، ووفقاً لاملاءات القيم الخلاقية. على كلّ حال، فإن الإسلاميين بسلوكهم وخطابهم غير الديمقراطي يفقدون رأس مال أخلاقياً مهماً كان يمكن حشده لصالح قضية الديمقراطية. هذا لا يبرر مقولات تعلن أن الإسلام هو الديمقراطية أو أن الديمقراطية ليست هي الحل. فالحل هو في يد المسلمين لا الإسلام، والمطلوب هو بحث عن الحلول الأقل سوءاً للمشاكل العويصة للحياة الاجتماعية الإنسانية. وتكمن ميزتها في السماح للناس بالتعبير عن أنفسهم وإقناع الآخرين بطرق سلمية بالمشاريع التي قد تكون للصالح العام. وبهذا المعنى، يقول حريق إن الديمقراطية محافظة من حيث إنها تعتمد على ما يعتقد به الناس في الوقت الحالي؛ على كلّ حال، لا يعني ذلك تجميد الوضع القائم مع السماح بالتغيير السلمي الممكن، وإن يكن ذلك ببطء. ويحذر حريق من جعل الديمقراطية مشروطة بالمؤهلات المعرفية للناس، أو نزعتهم الفردية المكتملة، أو مذاهبهم الحداثية. ويقول حريق إن الدعوة إلى الديمقراطية من أجل التوصّل إلى هذه الأهداف المطلقة يعوقها. والديمقراطية تبنى على خيارات الناس، مع إمكان إقناعهم بالعكس. علاوة على ذلك، فإن الديمقراطية، في التحليل النهائي لها، هي مسألة تفضيل معياري، وليست «حقيقة علمية». وتماماً كما يأمل الكثيرون أن يكونوا أحراراً، فإن آخرين يمكن أن يتكفّل أحد بهم. بعبارة أخرى، لا يمكن الدفاع عن الديمقراطية كحقيقة فضلى مطلقة، لكنها أمر مفضل وصالح نسبياً من بين خيارات تتجاوزها مميزاتها. وتُعتبر مسألة فرضها على الناس باسم الحرية أو العلمانية، أو الحداثة، أو القومية، نوعاً من الانحراف. ويتوصل حريق إلى توكيد الحاجة إلى توضيح الخطابات المحلية حول الديمقراطية والمشاركة فيها، وتثبيتها في الوقائع المحلية، وتقديم معتقدات ديمقراطية حقيقية وواضحة للأهالي.

سابعاً: إعادة مركزية التاريخي، والإنساني، والجزئي: الدعوة العلمانية إلى الديمقراطية والحقوق الإنسانية

تماماً كما نظر المفكّرون النقديون في الفصول السابقة إلى التاريخ على أنه أساسي في إزلة هالة الأسطورة عن التراث، فإن المفكّرين العلمانيين هنا يجدون التاريخ على أنه أساسي لإزالة هالة الأسطورة عن الماضي الإسلامي. وتماماً كما توصّل المفكرون السابقون إلى ضرورة المناداة بالمكوِّن الإنساني في التراث لصنع رؤى خلّاقة لإعادة امتلاك هذا التراث، يؤكد المفكّرون العلمانيون أهمية استمرار النقاش حول الإسلام، والثقافة، والسياسة على المستوى الإنساني من أجل الإبقاء على تقدم الحوار وتفادي الإرهاب الفكري.

إن التاريخ مهم، ويرجع ذلك في المقام الأول إلى دوره في تصحيح التصورات الخاطئة للماضي الإسلامي، الذي يدّعي أنه النموذج المثالي الذي يجب على المجتمع العودة إليه من أجل الخلاص الروحي والسياسي. كما أن التاريخ مهم من حيث تعريفه بالظاهرة العلمانية التي أثرت في المنطقة في القرنين الماضيين. أخيراً، ووفقاً للمفكّرين العلمانيين، فإنه بدلاً من تصور التاريخ على أنه تدهور قاسٍ من المجد المبكر، فإن التاريخ يقدم نفسه كمستودع للخبرات والأحداث التي يمكن أن يتعلم المرء منها كيفية التعامل مع القضايا الأخلاقية والسياسية الضاغطة في الحاضر. وبالنسبة إلى العلمانيين، فإن معرفة حقيقة التاريخ تساعد في البقاء على صلة بالواقع وفي الحفاظ على أدنى قدر من القدرة على تشكيل التاريخ، بدلاً من الخضوع السلبي لجواهره المزعومة (essences).

إن نقد المفاهيم الإسلامية للمجتمع والتاريخ والهوية يعكس أنماط تفكير معيّنة، كانت سارية لدى القوميين وغيرهم أيضاً: الرؤية الجوهرية للهوية، ونمط التفكير التوفيقي، وفكرة الاكتفاء الذاتي الثقافي. إن المحاولة الملحّة للتوفيق بين الإسلام والأفكار المتنوعة المتعلقة بالحداثة من دون الاضطرار إلى توضيح الاختيارات والالتزامات الأخلاقية المتسقة قد أدت إلى مآزق متوالية. كما كان هناك لبس بين الإسلام كعقيدة قائمة على كتاب مقدس، والإسلام كحضارة أنتجتها القوى البشرية الخلّاقة في ظل ظروف تاريخية محددة. أخيراً، تمَّت صياغة تحذيرات ضد الرؤية الشمولية للثقافة الحاضرة في الثقافة العربية والإسلامية باعتبارها ثقافة مكتفية ذاتياً، ووحدوية، وموحدة. ويتفق المفكّرون

العلمانيون على الحاجة إلى فكر خاص وإلى علم اجتماعي خاص، لكنهم يشدّدون على أهمية تناول فكرة التأصيل، والنأي بذلك عن الرؤى الشوفينية القومية والإسلامية.

وفي هذا الخطاب العلماني في نهاية القرن العشرين، وهو الخطاب الذي يُعرف بأنه دفاعي مقارنة بما كان عليه في بداية القرن، لا يقوم التركيز على دحض الرؤية الدِّينية للعالم، لكنه يقوم على تأمين الحريات الأساسية، مثل حرية الفكر وحرية التعبير، وعلى رفض الإرهاب الفكري. ويهتم هذا الخطاب بإنكار دعاوى حيازة الحقيقة المطلقة والفضيلة والحق. ويهدف إلى مواجهة المقترحات السياسية للإسلاميين على المستوى السياسي، وعلى تفكيك بنية مقولتهم الشمولية القائلة «الإسلام هو الحل». والاهتمامات الأساسية للمفكّرين العلمانيين، في التحليل النهائي، هي المطالبة بالديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان.

الفصل السادس

خرق عزلة ما بعد الاستعمار
أفكار العرب في رؤية مقارنة

أولاً: الجدالات الغربية: فلسفة الثقافة الأوروبية

شكّل كلٌّ من الأزمة الثقافية والنقد الثقافي، إلى جانب تراجع الحضارة وانهيارها وتجددها، مسائل سائدة أيضاً في التاريخ الأوروبي الحديث، لاسيما في مطلع القرن العشرين. أدت هذه الأمور كلها إلى تكوين مجالات جديدة من الحركات الفكرية والفنية والسياسية، ومجموعة من العلوم تتعلّق بالثقافة، على غرار فلسفة الثقافة (Kulturphilosophie) وعلم الثقافة (Kulturwissenschaft) وتاريخ الثقافة (Kulturgeschichte) وعلم اجتماع الثقافة (Kultursoziologie). وكما تشير أسماء هذه العلوم، حدث معظم هذه التفاعلات الفكرية والثقافية في ألمانيا، ويعود ذلك إلى تاريخ هذا البلد المميز في أوروبا.

نتج الشعور العام بالأزمة في أوروبا من عدد من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، نذكر منها: التطور السريع لمظاهر التصنيع في القارة (على الرغم من أنه حدث بسرعة متباينة بين البلدان الأوروبية المختلفة)؛ مكننة قطاعات كثيرة من الحياة؛ تسارع انتشار التمدن؛ تزايد الأعداد السكانية؛ التوسّع الذي لا سابق له في ميادين مختلفة من المعرفة، ولاسيما الطبيعية والتاريخية منها؛ تضاؤل السلطة الدينية، وبالتالي «تحرّر العالم من الأوهام»؛ ظهور حركات اجتماعية معارضة، من ضمنها الحركات التي تُعنى بالعمال والنساء. ازدادت هذه النزعات خطورة في ألمانيا إثر توحّد البلاد ـ الذي رآه الكثيرون عملية هيمنة تعمل على تحويل الشعب إلى بروسيين، وهو ما أدى إلى إثارة توتّر ثقافي متزايد بين الثقافة البروتستانتية المهيمنة على البلاد وثقافة الأقلّية الكاثوليكية (صراع الثقافة الشهير (Kulturkampf)) ـ من جهة، وحركة تصنيع تميزت بكونها متأخّرة نسبياً ولكن سريعة جداً، أدت إلى تجاذبات اجتماعية وسياسية حادة ساهمت بدورها في ظهور الأمر الذي سمّاه المحافظون «الخطر الأحمر» الاشتراكي (Rote Gefahr)، من جهة أخرى. إلى ذلك، دخلت اتجاهات قومية مختلفة، من الليبرالية إلى الأكثر محافظة، في

صراع أحدها مع الآخر. وأخيراً، شهد الميدان الفكري تطوراً في الشعور المتزايد بالأزمة نتيجة ظهور مذهبَي النسبية (relativism) والتشكيكية (skepticism) والنزعة السايكولوجية (psychologism) والفلسفة الوضعية (positivism) والمذهب الطبيعي (naturalism)، بالإضافة إلى التجزئة (fragmentation) وتخصيص المعرفة المفرط(١).

بالتالي، وتعارضاً مع الحالة العربية، لم يكن سبب الأزمة في أوروبا النقص في التقدم، بل فرطه وانحيازه إلى جهة واحدة في المجالات التكنولوجية والمادية، وبدرجة أقلّ في مجال الأخلاق والروح؛ في الواقع، لم تنجم هذه الأزمة عن النقص في المعرفة، وإنما عن انتشارها المفرط لدرجة أنه أصبح من المستحيل على المرء امتلاك المعرفة المتزايدة والحصول عليها وربطها بحياته بطريقة مفيدة؛ كما أنها لم تنشأ عن الفقر في أدوات القوة بل عن توسّعها في غياب أهداف وقيم سامية آمنة وعميقة؛ وأخيراً، لم تتأتَّ عن حداثة أدخلتها القوى الاستعمارية الأجنبية مجزّأة، بل عن حداثة نشأت في ديارها، كشفت مع الوقت عن حسناتها وسيئاتها.

اعتُبر تشكّل معظم الأعمال الأدبية في ذلك الوقت محاولة ساعية إلى تشخيص الأمراض المتغلغلة في حضارة تشهد أزمة من جهة، وإلى تقديم

---

(١) للحصول على مشهد كامل حول المنشورات آنذاك، نطّلع على عرض أحد أهمّ المساهمين في نقاش أوائل القرن العشرين، جورج سيميل في مقالته المقسّمة إلى جزأين: Georg Simmel, «Tendencies of German Life and Thought Since 1870,» *International Monthly* (1902), pp. 93-111 and 166-184; Thomas E. Willey, *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914* (New York: Wayne State University Press, 1978), and Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969).

وللحصول على مقتطفات حول بعض النصوص المهمّة في فلسفة الثقافة وعلومها في تلك الفترات، انظر ما كتبه جون روندل وستيفن مينيل: Stephen Mennell and John Rundell, *Classical Readings in Culture and Civilization* (London: Routledge, 1998), and Ralf Konersmann, *Kulturphilosophie* (Leipzig: Reclam, 1996).

ولدراسة العرض الفني لبعض هذه المواضيع الثقافية، انظر: Mathias Eberle, *World War I and the Weimar Artists: Dix, Grosz, Beckmann, Schlemmer* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985).

للحصول على دراسات جديدة حول الفلسفة والعلوم في ثقافة تلك الأيام، انظر: Gangolf Hübinger, Rüdiger vom Bruch and Friederich Wilhelm Graf, *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, 2 vols. (Stuttgart: Steiner, 1989), vol. 1: *Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, and vol. 2: *Idealismus und Positivismus*.

وللحصول على مصدر أقدم لكن ما زال قيماً، انظر: Wilhelm Perpeet, «Kulturphilosophie,» *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 20 (1976), pp. 42-99.

العلاجات المناسبة لها من جهة أخرى. أمّا البؤرتان المترابطتان للأزمة، فهما صلة الثقافة بالحياة وصلة الثقافة بالقيم. عمل اثنان من التيارات الفلسفية الرئيسية في ذلك العصر على تحليل هاتين البؤرتين: فلسفة الحياة (Lebensphilosophie)، التي ترتبط بأعمال كلّ من فريدريك نيتشه وفيلهلم دلتاي وغويرغ سيميل من جهة، والفلسفة الكانطية الجديدة التي ترتبط بأعمال كلّ من فيلهلم ويندلباند وهاينريش ريكرت وإرنست كاسيرير من جهة أخرى. ووفقاً لهذه التحاليل، تصبح المنتجات الثقافية التي تشكّل تعابير أو تجسيدات للحياة خلال إحدى مراحل التقدم، أكثر بُعداً عن الحياة التي أنشأتها بادئ ذي بدء، كما تصبح أهدافاً بحد ذاتها، وحتى أعذاراً مناسبة لتجنّب أسئلة أكثر عمقاً تطاول حياة البشر. يتمثّل أحد تفسيرات هذا النزاع في تمييز الألمان بين الحضارة والثقافة؛ فـ**الأولى** ترتبط بأمور عدة، أهمّها: التطور المادي والازدهار؛ التكنولوجيا والمكننة والمنافع المادية؛ الحياة الحضرية والروح البرجوازية والمعرفة المتخصّصة؛ وبشكل مثير للاهتمام أحياناً، عصر التنوير الفرنسي ومذهَبا العقلانية والشكّ. في المقابل، ترتبط **الثانية** بالأمور التالية: التعليم الشامل والدين والروح وفن الزخرفة والحوافز والغرائز الحيوية والعواطف والجسم البشري؛ يُضاف إلى ذلك، السعي الدائم إلى الثقافة في الطب الطبيعي والفولكلور والفن الحديث، وحتى في بعض الأحيان في الحرب التي شكّلت تدفّقاً لقوى التجدد الحيوي والجوهري[٢].

في هذا الإطار، يتّبع نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) طريقته، التي هي من قبيل السهل الممتنع، في تفسير كيف أن الإنتاجات الفكرية يمكن أن تصبح، عندما يساء استخدامها، في غير محلّها وخارجة عن المسائل الأساسية في الحياة. وتبعاً لما يشير إليه في المقال الذي كتبه بين عامي ١٨٧٣ و١٨٧٤ تحت عنوان «استخدام التاريخ وإساءة استخدامه»، «يحمل الإنسان العصري في داخله كومة كبيرة من أحجار المعرفة الثقيلة التي تهتزّ في داخله أحياناً كما حدث في الأسطورة. . . . ليست هذه بثقافة حقيقية بل هي نوع من المعرفة حول الثقافة؛ مجموعة من الأفكار والأحاسيس المتنوعة حولها، ولا يمكن اتّخاذ أي قرار في ما يتعلّق بها». ويكمل نيتشه الحديث في مقاله قائلاً: «أعطوني الحياة وسرعان

(٢) عن هذا الموضوع، انظر: Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (London: Houghton Mifflin, 1989).

ما سأصنع ثقافةً منها، تلك هي الصرخة التي ستعلو على شفتي كلّ إنسان ينتمي إلى هذا الجيل وسيتعرّف الجميع بعضهم على بعض من خلال هذه الصرخة. لكن مَن ذا الذي سيمنحهم هذه الحياة؟»[٣].

علاوة على ذلك، يؤدي منع الروحانية والغرائز والانفعالات والإرادة من العلاقة بالإنتاجات الثقافية باسم العقلانية والموضوعية إلى إزالة المحتوى الجوهري لهذه الإنتاجات الثقافية عن الحياة. يعمل نيتشه في هذا الإطار على انتقاد إساءات استخدام المواقف النموذجية تجاه المعرفة التاريخية: التعظيم البارز للتاريخ الذي يهدف إلى جعل المرء يشعر بالعجب والزهو، إنما على حساب الحقيقة، والموقف العتيق الذي يُعْلي ويبجّل كل ما هو تاريخي على حساب التفكير النقدي، والنظرة النقدية، وهي الأكثر إفادة بالنسبة إلى نيتشه، التي تحكم على الماضي وفي النهاية تدينه. ولكي تكون مفيدة، لا بد لأي من وجهات النظر هذه المتعلّقة بالماضي من أن تخدم الحياة، بحسب قوله: «نحن نحتاج إليه [التاريخ] من أجل الحياة والحركة، لا كطريقة مناسبة لتجنّب الحياة والحركة، أو لتوسّل عذر لحياة تقوم على الأنانية أو لعمل جبان أو وضيع. إننا نخدم التاريخ لكونه يخدم الحياة ليس إلاّ، لكن تقييم دراسته بما يتعدى نقطة معيّنة يشوّه الحياة ويفسدها؛ والواقع يقول إن أعراضاً معيّنة لزمننا الحاضر تجعل التاريخ ضرورياً بقدر ما يمكن أن يكون مؤلماً إخضاعه لامتحان التجربة». في هذا السياق، ليست المعرفة هي وحدها التي فقدت معنى الحياة، بل إن القيم أيضاً توقّفت عن تقديم الإرشاد والمعنى: «إن قوة الفقدان المتدرّج لكلّ أحاسيس الاستغراب أو الاندهاش، وأخيراً الشعور بالرضا عن كل شيء، تسمّى الحسّ التاريخي أو الثقافة التاريخية. إن جملة التأثيرات السارية في الروح الشبابية ضخمة، وإن فظاظة الهمجية والعنف الملقاة عليها غريبة وكاسحة، إلى درجة أن هذه الروح لا تجد ملجأ لها سوى الغباء المفترَض. وحيثما يوجد وعيٌ ذاتي أكثر دقّةً وقوةً، نجد إحساساً آخر أيضاً ـ الاشمئزاز. فقد أصبح

(٣) انظر: Friedrich Nietzsche, *The Use and Abuse of History*, translated by Adrian Collins (New York: McMillan, 1985), pp. 23-24 and 69.

والجدير ذكره أن الكثير من هذه المواضيع فصّلها الفيلسوف سورين كيركغارد قبل نصف قرن، حيث يقول: «بالتالي يُعتبر عصرنا في الأساس عصر الفهم وبالمعدل ربما هو أكثر معرفةً من أي جيل سابق، لكنه من دون عاطفة. والكل يعلم الكثير، ونحن كلّنا نعلم أي طريق يجب أن نتّخذ وكلّ الطرق المتنوعة التي يمكننا أن نسلكها، لكن لا أحد ينوي التحرّك». انظر: Søren Kierkegaard, *The Present Age*, translated by Alexandre Dru (New York: Harper and Row, 1962).

الشاب مشرّداً: يشكّك في الأفكار كلها وفي الأخلاقيات كلّها»[٤].

يصف دلتاي (١٨٣١ ـ ١٩١١) حسّ الارتباك ذاته في النصّ الذي كتبه عام ١٨٩٨ تحت عنوان «ثقافة الحاضر والفلسفة» (وكان أساساً قد أُلقي هذا النصّ كمحاضرة):

من هذا التنافر بين سيادة الفكر العلمي وعجز الروح عن فهم ذاتها وأهميتها في العالم، ينبع المظهر الأخير والأكثر تميزاً في روح العهد الحالي وفلسفته... ولأن كلّ المقاييس اختفت، وأصبح كل ما هو راسخ متزعزعاً تظهر الحرية غير المقيدة التي تضع الافتراضات وتتصرّف في الاحتمالات غير المحدودة، فتسمح للروح بالاستمتاع بسيادتها، وفي الوقت عينه تُلحق الألم في غياب المحتوى. وقد أدى الألم المتأتي من الفراغ والوعي بشأن الفوضى في الإدانات العميقة كلها، وهذا الشكّ في قيم الحياة وأهدافها إلى إثارة مساعٍ متنوعة من الشعر والخيال للإجابة عن أسئلة حول قيم وجودنا وهدفه[٥].

أما بحسب دلتاي، من المهم جداً أن تتطرّق الفلسفة إلى هذا القلق الوجودي، وأن توضح أسس فهم حياة الإنسان التاريخية التي يمكنها تخطّي مذهبَي النسبية والشك، وذلك عبر تطوير نظرية تُعنى بالإنسان. ويتطلّب هذا ملاحظة التجربة الإنسانية الحقيقية والاختبارية، من دون تقييد هذه التجربة بإدراك المعلومات الحسّية. في هذا السياق، يُشار إلى أن كانط كان قد أسّس العلوم الطبيعية وفقاً لفئات متسامية من العقل الإنساني. لذا، تكمن المهمّة الآن، بحسب دلتاي، في إضافة فئات مختلفة من المعاني إلى العلوم الإنسانية، وتنبع من الحياة الإنسانية التاريخية، التي يمكن أن تفهم التجربة البشرية وترشد الإنسان في الوقت عينه:

إن كل ما هو تاريخي هو نسبي؛ إذ عندما نجمعه في عقولنا، يبدو وكأنه يميل إلى الانحلال والشك والذاتية العاجزة. وبالتالي، تشكّل هذه الفترة مشكلة

---

(٤) Nietzsche, Ibid.

(٥) نجد المحاضرة في: Wilhelm Dilthey, *Wilhelm Dilthey: Selected Writings*, edited by H. P. Rickman (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976), p. 112.

وللحصول على كتابات أخرى لدلتاي، انظر: Wilhelm Dilthey, *Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauugslehre* (London: Vision, 1957).

وللحصول على مقدمة مهمّة لعمل دلتاي، انظر: M. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (London: Routledge, 1952).

معيّنة لأن ما هو نسبي يجب أن يتعلّق تعلّقاً أكثر عمقاً بما هو صالح كونياً. . . لذا، علينا أولاً أن نعي تماماً ما تلمّح إليه نسبية كل الوقائع التاريخية. وفي هذا السياق، رفعت دراسة ظروف الإنسان كافة على هذه الأرض والتفاعل بين الأمم والديانات والمبادئ مستوى الفوضى القائمة في الوقائع التاريخية حتماً. وإلى جانب ذلك لا يبدو أن من المحتمل لنا أن نرى الصالح عموماً في النسبي، ولا مستقبلاً ثابتاً في الماضي، ولا احتراماً أعظم للفرد من خلال الوعي التاريخي، ولا يمكننا كذلك أن نُدرك الحقيقة باعتبارها مقياس التقدم في المستقبل إلا إذا قبضنا على أشكال حياة الإنسان كلها بأيدينا، من الشعوب الأولية حتى يومنا الحالي، حينئذ يمكننا التواصل مع أهداف المستقبل الواضحة. لذا، يجب أن يتضمّن الوعي التاريخي بحد ذاته قواعد وقوى تساعدنا على مواجهة الماضي والتوجّه بحرّية واستقلالية نحو هدف موحّد للثقافة الإنسانية[٦].

تمثّلت طريقة دلتاي التأويلية بإنشاء نظرية تُعنى بتفسير المعنى الذي يمكن أن يجعل تاريخ الثقافة الإنسانية مفهوماً[٧].

بحسب سيميل (١٨٥٨ ـ ١٩١٨)، لا يُعَدّ ميل المنتجات الثقافية إلى فصل ذاتها عن الحياة مجرّد مصادفة، بل إن هذا الميل من أساس الثقافة. وعلاوةً على ذلك، يرى أن الثقافة تملك قطبَيْن متباينَيْن: ذاتياً وموضوعياً. ويتمثّل القطب الذاتي بنفس الإنسان التي تعبّر عن الحياة عبر إنتاج المنتجات الثقافية وامتلاكها؛ وفي المقابل، يتمثّل القطب الموضوعي بتلك المنتجات التي تشكّل أغراضاً معيّنة في العالم الموضوعي والواقعي. وتقوم الثقافة على التفاعل الناشط بين النفس والمنتجات الثقافية. ويقول سيميل إن «الروح تخلق» خلال عملية تكوّن الثقافة، «ناقلةً خاصّة بذاتها»، قيمةً مضافةً إلى الحياة، وتؤدي أيضاً إلى شخصية أكثر غنى وشمولية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن عدداً كبيراً من الانتقادات الثقافية في هذا العصر يعبّر عن الحنين إلى غوته، مثال الشخصية الشمولية ـ مثال أعلى صعُب

---

(٦) انظر: Dilthey, *Wilhelm Dilthey: Selected Writings*, p. 121.

نقرأ هذا الربط في إعداد الفيلسوف إدموند هوسيرل (١٩١٠-١٩١١) حول هذه المواضيع عينها، رداً على دلتاي إلى حد ما: «Philosophy as Rigorous Science,» in: Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European Man*, translated by Quentin Lauer, Harper Torchbooks, The Academy Library (New York: Harper and Row, 1965).

(٧) Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Leipzig: Dunker and Humbolt, 1883), and *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1910).

البلوغ إليه أكثر فأكثر في مطلع القرن في أوروبا، وقد نجم ذلك عن وفرة المنتجات الثقافية وتجزُّئها. في المقال الذي كتبه سيميل عام ١٩٠٨ تحت عنوان «أسلوب الحياة»(٨)، يفيد بما يلي: «يمكن تلخيص تفوّق الثقافة الموضوعية على الثقافة الذاتية، الذي ظهر في خلال القرن التاسع عشر، في أن المثال التعليمي للقرن الثامن عشر تمثّل في تثقيف الإنسان كقيمة باطنية شخصية. وفي المقابل، تمّ استبدال ذلك في القرن التاسع عشر بمفهوم التثقيف، بمعنى مجموع المعرفة والأنماط السلوكية الموضوعية. وأشير هنا إلى أن هذه الفجوة التي تفصل بين المفهومين يبدو أنها لا تنفكّ تكبر وتتوسّع»(٩).

وامتنع كاسيرير (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥) بدوره عن الاشتراك في هذه الرؤية التراجيدية للثقافة(١٠). فقد عارض الكيفية التي نظر بها سيميل إلى المنتجات الثقافية؛ إذ رأى أن هذه المنتجات غير ثابتة أو مكتملة، ولا تنفكّ تتشكّل بفضل تفاعلات البشر معها. ويضيف أنها لا تني تكتسب حياة جديدة، وتغني حياة هؤلاء الذين يحتكّون بها مهما تكن غريبة عنهم. وفي المقال المعنوَن

---

(٨) يمكننا إيجاد هذه المقالة إلى جانب مقالات أخرى مثل «The Conflict of Modern Culture;» «The Meaning of Culture;» «The Future of Our Culture;» «The Crisis of Culture,» and «The Idea of Europe,» in: Georg Simmel, *Georg Simmel: Sociologist and European*, edited and translated by Peter A. Lawrence (New York: Barnes and Noble, 1976), pp. 193-272.

يمكن أن نجد مقالة سيميل الشهيرة تحت عنوان «حول مبدأ وتراجيديا الثقافة» في: Georg Simmel, «On the Concept and Tragedy of Culture,» in: Georg Simmel, *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, edited and translated by Peter Etzkorn (New York: Teachers College Press, 1968), pp. 27-46.

انظر: Rudolph H. Weingartner, *Experience and Culture: The Philosophy of Georg Simmel* (Middle Town, CO: Wesleyan University Press, 1962); Lewis Coser, *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context* (New York: Hartcourt Brace Jovanovich, 1971), pp. 177-215; Guy Oakes, «Introduction,» in: Georg Simmel, *Essays on Interpretation in Social Science*, edited and translated by Guy Oakes (New Jersey: Rowman and Littlefield, 1980), pp. 3-94, and *Theory, Culture, and Society*, vol. 8, no. 3 (1991).

(٩) Simmel, *Georg Simmel: Sociologist and European*, p. 197.

(١٠) من المجموعة الكبيرة لكتابات كاسيرير تمّ جمع أهمّ المقالات المتّصلة مباشرةً بموضوعنا هنا في: Ernst Cassirer: *The Logic of the Cultural Sciences: Five Studies*, translated by Clarence Howe Smith, Cassirer Lectures Series (New Haven, CT: Yale University Press, 1961), and *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, edited by Donald Phillip Verene (New Haven, CT: Yale University Press, 1979).

وللحصول على عرض كامل عن حياة كاسيرير وعمله، انظر: Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, introduction, pp. 1-45, and John Micheal Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History* (New Haven, CT: Yale University Press, 1987).

«تراجيديا الثقافة»، يردّ كاسيرير على الحجج التي سبق أن تقدم بها سيميل:

لأن التعزيز الذي تختبره الحياة في الكثير من أشكال الثقافة، في اللغة والدين والفن، ليس النقيض المطلق لذلك الذي تتطلبه الأنا بطبيعتها بل هو الشرط الوحيد الذي بموجبه يكتشف الأنا نفسه ويُدركها. . . فالمنتج الثقافي مهما يكن بارزاً ومهما يكن جوهرياً ومهما يُعتبر أنه بحد ذاته ومن وجهة نظره عملاً نابعاً عن الثقافة، فهو نقطة عبور، ويبقى كذلك. وهو لا يتعلّق «مطلقاً» بالأنا لكنه الجسر الذي يقود من قطب «أنا» إلى آخر. وهنا يكمن الدور الحقيقي والأكثر أهمية. إلى جانب ذلك تكمن العملية الحية للثقافة بحد ذاتها في الواقع الذي يقول إنها مصدر لا ينضب في ما يخصّ تشكيلها لوساطة كهذه ولصفقة كهذه[١١].

وعلى غرار عدد من المفكّرين الأوروبيين في العقود الأولى من القرن العشرين، رأى كاسيرير أن الفهم الصحيح للثقافة الإنسانية أمر ضروري جداً، ويتطلّب ملاحظة البنى العقلية بشكل دقيق، بحيث تجعل الثقافة أمراً ممكناً، كما فعل كانط بالنسبة إلى إدراك العلم الطبيعي. قبل كاسيرير، سعى عدد من المفكّرين إلى التوصّل إلى مثل هذا الإدراك، وهُم دلتاي، عن تيار فلسفة الحياة[١٢]، بالإضافة إلى ويندلباند (١٨٤٨ ـ ١٩١٥) وريكرت (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦)[١٣] عن تيار الكانطية الجديدة؛ فبحسب كاسيرير، تمثّلت المهمة في تحديد أساليب التفكير والتعبير والتصوير، التي تُعَد متميزة وفي غاية الأهمّية على صعيد الظواهر الثقافية للغة والفن والميثولوجيا والدين والعلم. ويُضاف إلى ذلك أن المهمة تتمثّل في تحديد القوة الأساسية التي تجعل هذه الظواهر ممكنة الحدوث قبل كلّ شيء. وتتمثّل هذه القوة المبدِعة في الترميز: فتتيح للبشر الخروج من الواقع المباشر والتحول نحو عالم يضجّ بالمعاني والمثُل العليا. من هنا، يتطلّب فهم الثقافة الإنسانية دراسة الأشكال الرمزية، الأمر الذي قام به في

(١١) انظر: Cassirer, *The Logic of the Cultural Sciences: Five Studies*, pp. 189-192.

(١٢) لا يمكن اعتبار هذا التصنيف أمراً مطلقاً. وللربط بين فلسفة الحياة والعناصر الجديدة التابعة لكانْط في فكر دلتاي، انظر: Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*.

(١٣) انظر: Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences*, edited by Guy Oakes (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986).

للحصول على مقدمة جيدة للتاريخ، وبراهين هذا البحث لمعرفة أساسية حول العلوم الإنسانية، انظر مقدمة أواكس للكتاب، ص vii-xxx.

عملٍ تألّف من أربعة أجزاء[١٤]. بالإضافة إلى ذلك، تُعَد الحرّية أساسية للقوة المبدعة الخاصة بوضع الرموز، لأنها أساسية من أجل تكوين المثُل العليا وقدرة الأخلاقيات. في هذا الإطار، يرى كاسيرير أن المسائل الأخلاقية التي تُعنى بالحرّية والقيم تشكّل جزءاً لا يتجزّأ من فلسفة الثقافة الحقيقية. وهو يقول في المقال الذي كتبه عام ١٩٣٦ تحت عنوان «فلسفة المثالية النقدية بمثابة فلسفة ثقافة»:

لا يمكننا بناء فلسفة ثقافة من خلال طرقٍ رسمية ومنطقية بسيطة. لكن يجب أن نواجه السؤال الأخلاقي الأساسي الذي يكمن في صميم مفهوم الثقافة. ويمكن أن نسمّي فلسفة الثقافة دراسة الأشكال، لكن هذه الأشكال لا يُمكن فهمها إن لم نربطها بهدف مشترك. ففي النهاية، ماذا يعني هذا التطور للأشكال وإذا صحّ التعبير، ماذا يعني هذا المعرض من الصور وهي تُعرض في الخرافة واللغة والفن والعلم؟ هل يقتصر هذا الأمر على أداة تسلية فحسب، يلعب بها عقل الإنسان كما اعتاد اللعب بنفسه؟ أم أن لهذه اللعبة موضوعاً عامّاً ومهمّة كونية[١٥]؟

يعترف كاسيرير قائلاً: لا يسع لهكذا فلسفة ثقافة نقدية أن تحمي الثقافة من شياطينها أو من المخاوف التي تنجم عن هذه الأخيرة، بل إنها تملك القدرة لكشف الشروط الضرورية، على الأقلّ من أجل قيام هذه الثقافة ومستقبلها، وفقاً للتفسير الذي قدمه عام ١٩٣٩ في المقال المعنوَن «فلسفات الثقافة الطبيعية والإنسانية» في كلمات تتشابه أيما تشابه مع كلمات قسطنطين زريق في وقت لاحق من ذلك القرن:

نحن بالكاد نقدر أن نتجنب القلق الثائر باستمرار حول مصير حضارة الإنسان ومستقبلها من خلال فلسفة الثقافة النقدية؛ فعليها هي أيضاً أن تُدرك هذه الحدود للتصميم التاريخي أو التوقّع. وكلّ ما يُمكن أن يُقال في هذا الموضوع هو أن الثقافة ستتقدم فقط إلى الحد الذي لا تُنبذ فيه القوى المبدعة الحقيقية أو تُشلّ هذه القوى التي تُفعّل في التحليل الأخير من خلال جهودنا الخاصة فحسب. وهذا هو التوقّع الذي يمكننا أن نقوم به. وبالنسبة إلى أنفسنا وأعمالنا وقراراتنا الخاصة، يُعتبر يقين هذا التوقّع أمراً ذا أهمية مميزة وعظيمة. ولتأكيد ذلك، لا يُعطينا هذا التوقّع يقيناً مطلقاً مسبقاً من شأنه أن يحقّق أهدافاً محددة، فما يظهره لنا حقّاً هو

---

(١٤) Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, translated by Ralph Manheim, 4 vols. (New Haven, CT: Yale University Press, 1965).

(١٥) Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, p. 81.

ضرورة استجابتنا الموضوعية الخاصة في وجه هذه الأهداف[١٦].

والجدير بالذكر أن إدموند هوسيرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) وإيمانويل ليفيناس (١٩٠٦ ـ ١٩٩٥) تشاركا في هذا الاهتمام الأخلاقي بالثقافة إثر نشوء الفاشية في أوروبا، وتحديداً في ألمانيا خلال منتصف الثلاثينيات. أستقي معلوماتي هنا من المحاضرتين الشهيرتين اللتين ألقاهما هوسيرل عام ١٩٣٥ في فيينا وبراغ، وكانتا بالعنوانين التاليين: «فلسفة الإنسانية الأوروبية وأزمتها» و«أزمة العلوم بمثابة تعبير عن الحياة الراديكالية ـ أزمة الإنسانية الأوروبية»[١٧]. بالإضافة إلى ذلك، أعود إلى المقال الأقل شهرة الذي كتبه ليفيناس عام ١٩٣٤ تحت عنوان «بعض الأفكار حول الفلسفة الهتلرية»[١٨]. لا بد من الإشارة هنا إلى أن الغاية من مختلف هذه المحاضرات والمقالات، بما فيها تلك العائدة إلى كاسيرير، تمثّلت في الحثّ على التمسّك بقيم العقل والمنطق، وتحديداً بالحقيقة والحرّية، ومقاومة الإغراءات المتزايدة التي تتقدم بها مذاهب اللاعقلانية والنسبية والشكّ والقوة المطلقة والتعصّب القومي الأعمى. كانت هذه الدعوة أشبه بصرخة في البرّية في عصر تمزّق ما بين التعصّب القومي والتشاؤم الثقافي، وفقاً لما أشار إليه أوسوالد شبينغلر في كتابه، الذي حمل عنوان **انحدار الغرب**[١٩]، وحقّق، فور صدوره، أكبر نسبة مبيعات في ألمانيا وأوروبا. وعلى عكس كاسيرير وهوسيرل وليفيناس، عمل شبينغلر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) على تقديم نظرة أحادية إلى

---

(١٦) انظر: Cassirer, *The Logic of the Cultural Sciences: Five Studies*, p. 37.

للحصول على دراسة نقدية للعنصر الأخلاقي لفلسفات وظواهر الثقافة، انظر: Elizabeth Suzanne Kassab, «Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz, and the Tasks of a Philosophy of Culture,» *Human Studies*, vol. 25 (2002), pp. 55-88.

(١٧) انظر: Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, translated by David Carr, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston: Northwestern University Press, 1970), pp. 3-18 and 269-299.

(١٨) انظر: Emmanuel Lévinas, *Les Imprévus de l'histoire* (Paris: Fata Morgana, 1994), pp. 27-41.

ولقراءة نقاش نقدي حول هذه المقالات عن الأزمات في أوروبا، انظر: Elizabeth Suzanne Kassab, «Is Europe an Essence?: Lévinas, Husserl, and Derrida on Cultural Identity and Ethics,» *International Studies in Philosophy*, vol. 34, no. 4 (2002), pp. 55-75.

(١٩) انظر: Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Erster Band*, 2 vols. (Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1918 and 1922), vol. 1: *Welthistorische Perspektiven*, and vol. 2: *Gestalt und Wirklichkeit*.

وقد ترجمه إلى الإنكليزية تشارلز فرنسيس أتكينسون، انظر: Charles Francis Atkinson, *The Decline of the West*, edited by Helmut Werner (New York: Oxford University Press, 1991).

الثقافات تؤمن بالقضاء والقدر. في الواقع، كانت الثقافات عضوية، تماماً مثل الكائنات البشرية، وامتلكت عمراً محدداً تعيّن عليها خلاله تحقيق قوتها الداخلية. وعلاوة على ذلك، يرى شبينغلر أن الثقافة الغربية استنفدت طاقاتها قاطبة، وكانت تتّجه نحو انحدارٍ محتّم. أمّا ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠)، فقد اتّسم تفحّصه المقارن لأشكال العقلنة في أوروبا وغيرها بالوعي والواقعية أكثر ممّن سبقوه، وذلك في كتابه الشهير، لكن الجدلي، الذي كتبه بين عامي ١٩٠٤ و١٩٠٥ وحمل عنوان **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**[٢٠]. وقد حاول في هذا الكتاب توضيح ميزة الحداثة الأوروبية عبر تحليل الرابط بين الاقتصاد وبعض أشكال التقوى.

وسبق أن تمّ التعبير عن الانشغال الأخلاقي بالثقافة مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، التي شكّلت صدمة عميقة بالنسبة إلى الأوروبيين، حتى هؤلاء الذين اعتقدوا أن الحرب قادرة على المساهمة في تجديد الثقافة وإنعاشها. وقد عبّر عن هذه الصدمة كتّاب كثر على غرار بول فاليري (١٨٧١ ـ ١٩٤٥) عام ١٩١٩ في كتابه الشهير **أزمة الروح**. وفي هذا الكتاب، يشير فاليري إلى ما يلي: «نحن الحضارات. . . ندرك الآن بدورنا أننا فانون»[٢١]؛ وقد تمّ تصوير ذلك

---

(٢٠) انظر: Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der... aus der zweiten Fassung von 1920* (Berlin: Beltz Athenäum, 2000).

وقد نُشر أولاً في: Max Weber, Robert Michels and Edgar Jaffé, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Berlin: Nabu Press, 1904-1905), pp. 20-21.

ومن ثمّ نُشِر في: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Topingin: UTB, Stuttgart; Auflage: Nachdruck der Erstauflage, 1920).

وقد ترجمه العالِم تالكوت بارسونز عام ١٩٣٠ في: Max Weber, *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons (London: Routledge, 1992).

للحصول على دراسة مقارنة حول فهم هوسيرل وفيبر لاعتماد أوروبا المميز للعقلانية، انظر: Elizabeth Suzanne Kassab, «L'Image de l'Europe chez Husserl et Weber: Le Processus de rationalité chez Weber et l'appel à la raison chez Husserl,» dans: Pierre Million, *Max Weber et le destin des sociétiés modernes* (Grenoble: Recherches sur la philosophie et le langage, 1995), pp. 181-193.

(٢١) انظر: Paul Valéry, «La Crise de l'esprit,» dans: *Works*, Bibliothèque de la Pléiade, (Paris: Gallimard, 1975-1960), pp. 988-1014.

ونجد ترجمته إلى اللغة الإنكليزية في: «The Crisis of the Mind,» in: Paul Valéry, *History and Politics*, translated by Denis Folliot and Jackson Mathews (New York: Pantheon, 1962), pp. 5-23.

وأضاف: «لم تتمّ خسارة أي شيء، لكن يبدو كلّ شيء وكأنه هلك، لأن قشعريرة عظيمة جرت في عظام أوروبا».

بشكل أكثر حيوية بريشة الرسّامين التعبيريين من أمثال أوتو ديكس (١٨٩١ ـ ١٩٦٩) وجورج غروس (١٨٩٣ ـ ١٩٥٩). ومن بين هذه الأصوات، برز صوت ألبرت شفايتسر (١٨٧٥ ـ ١٩٦٥) الذي شكّل بالنسبة إلى كاسيرير المرجع في كتاباته أكثر من مرّة. وتجدر الإشارة في هذا الإطار إلى أن كتابَيْ شفايتسر **اضمحلال الحضارة واستعادتها** و**الحضارة والأخلاق** كانا في طور الكتابة منذ العام ١٩٠٠، حسبما يشير الكاتب في التمهيد عام ١٩٣٢ لكتابه المعنوَن بـ **فلسفة الحضارة**[٢٢]. ويتوجّه الكتابان، كما يشير عنواناهما، إلى الأزمة الثقافية الأوروبية، ويجمعان معظم الأفكار المهيمنة في ذلك العصر: المبالغة في تنظيم الحياة بمظاهرها الخارجية، والتخلّي عن التفكير المستقلّ بتأثير من الثقافة الجماهيرية والدعاية والتعصّبية القومية:

هكذا دخلنا عهداً جديداً من القرون الوسطى لأن التصميم العام للمجتمع وضع حرية الفكر بعيداً عن الموضة، بسبب تخلّي أغلبية الناس عن امتياز التفكير، باعتبارهم شخصيات حرةّ، ويدَعون أنفسهم ينقادون في كلّ المجالات من قِبل أولئك الذين ينتمون إلى مجموعات وزُمَرٍ متنوعة.

. . . ومن خلال رمي استقلال التفكير في البحر خسرنا إيماننا بالحقيقة، وكأن الأمر لا مفرّ منه. وأصبحت حياتنا الروحية غير منظّمة لأن التنظيم المفرَط فيه لمحيطنا الخارجي يقودنا إلى تنظيم غياب الفكر[٢٣].

تتضمّن هذه الأفكار السائدة أيضاً فقدان الإيمان بالقيم التي يحملها العقل والمنطق على غرار الحقيقة والأخلاقيات الثابتة والراسخة، مع الإشارة إلى أن فقدان هذا الإيمان يرجع إلى النقد الرومانسي غير المبرَّر بالكامل، والموجَّه نحو عصر التنوير:

يشهد عصرنا تحيزاً فنياً تقريباً ضد نظرية تأمّلية حول العالم. نحن ما زلنا أطفال الحركة الرومانسية إلى حد أكبر من ذلك الذي ندركه. ويبدو أن ما تُنتجه هذه الحركة ضد التنوير والعقلانية بالنسبة إلينا صالحٌ لكلّ الأعمار في وجه أية نظرية تجد نفسها مبنية على الفكر حصراً. وفي هكذا نظرية للعالم يمكننا أن

---

(٢٢) انظر: Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie* (Munich: C. H. Beck, 1925-1926).
وقد ترجمه كامبيون، في: C. T. Campion, *The Philosophy of Civilization* (New York: McMillan, 1959).

(٢٣) انظر: Schweitzer, Ibid., pp. 18-19.

نرى سلفاً سيطرة عقلانية فارغة على العالم، وحكم المنفعة البسيطة على القناعات، وتفاؤلاً سطحياً، وجميع هذه الأمور تسلب الإنسانية من كلّ عبقرية الإنسان وحماسته.

يُعتبر رد فعل أوائل القرن التاسع عشر محقّاً وبالكثير من التعارض الذي يُقدم للعقلانية. ومع ذلك، يبقى الأمر صحيحاً إلى درجة أنه على الرغم من جميع عيوبه، يحتقر هذا الرد ويشوّه كل ما كان يُعد التعبير الأعظم والأكبر قيمة في حياة الإنسان الروحية؛ هذا التعبير الذي لم يره العالم حتى الآن. وبالعبور من خلال كل الدوائر الثقافية وغير الثقافية على حد سواء، ساد في ذلك الوقت إيمان بالفكر وتبجيل للحقيقة[٢٤].

يقول شفايتسر إن ما نحتاج إليه يتمثّل في فلسفة منطق تخدم الحياة، إلى جانب نظرة عالمية شاملة تعزّز الحياة. وفي التحليل النهائي، يشير إلى أن الحضارة بالنسبة إليه تنجم عن احترام الحياة وإجلالها. في الواقع، يُعَد كلٌّ من الفلسفة والأخلاق على نحو خاص منتِجاً لمثل هذه النظرة العالمية ومدافعاً عنها. بالإضافة إلى ذلك، يُعتبَر فشلهما أحد الأسباب الرئيسية للانهيار الحضاري، حيث إن الحرب العالمية الأولى شكّلت النتيجة وليس السبب.

وبعد الحرب، برزت بالفعل محاولات جمّة تهدف إلى مد جسور بين البلدان ضمن أوروبا من جهة، وإلى تعزيز التبادلات الثقافية والفكرية من جهة أخرى، ويهدف ذلك إلى: علاج الجروح التي تسبب بها التعصّب وفساد الأخلاق والانقسام، وإلى إعادة بثّ الحياة في «القيم الأوروبية القديمة» وتجديدها. ومن بين تلك المحاولات برزت في فيينا **جمعية الثقافة** التي تمّ تأسيسها عام ١٩٢٢ إلى جانب صحيفة **تسايغست** *(Zeitgeist)*، أي روح العصر، التابعة لها. وتوسّعت المجموعة لتصبح في ما بعد اتّحاد النقابات الفكرية التي نظّمت محاضرات عامة وندوات حول أوروبا[٢٥]. عمل هذا الاتّحاد لغاية التاريخ الذي ضمّت فيه ألمانيا النمسا إلى أراضيها عام ١٩٣٨. في الواقع، تمّ القيام بمثل هذه المحاولات لمد جسور ثقافية حتى قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى. وفي العام ١٩١٠، أسّس بعض تلاميذ ويندلبند وريكرت في فرايبورغ

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢٥) دعت جمعية الثقافة هوسيرل إلى إلقاء خطابه المشهور تحت عنوان «أزمة العلوم الأوروبية» في فيينا عام ١٩٣٥.

المجلّة العالمية **لوغوس**(٢٦) التي شكّلت عملاً مشتركاً بين ألمانيا وروسيا، واستمر نشرها لغاية تاريخ استيلاء النازيين على الحكم عام ١٩٣٣. أمّا أهم المحرّرين الذين عملوا فيها، فكانوا ريتشارد كرونر وجورج ميليس وأرنولد روغ من جهة الألمان، ونيكولاي فون بوبنوف وسيرجيوس هيسين وفيدور ستيبون وبوريس جاكوفنكو من جهة الروس. اقتضت الغاية منها بلوغ شركاء أوروبيين وعالميين آخرين والظهور في أربع أو خمس لغات أوروبية. عام ١٩١٤، تمّ تحضير نسخة إيطالية، بيد أن هذه الطموحات سرعان ما فشلت إثر اندلاع الحرب. في الواقع، تمثّل الهدف من مجلّة **لوغوس** في بلورة ثقافة جديدة ربطت بين الثقافة والمنطق في تفاهم كانطي جديد. إلى ذلك، صيغت فكرة هذا العمل في كتاب **حول المخلّص: مقالات عن فلسفة الثقافة** من تأليف كرونر وبوبنوف وميليس وهيسين وستيبون. وقد تمّ نشر الكتاب في ليبزيغ عام ١٩٠٩، قبل إطلاق الصحيفة بفترة قصيرة. وكتب كرونر ما يلي:

نحن الذين نعيش في بداية القرن العشرين، نجد أنفسنا في عالم متزعزع من دون مفاهيم جوهرية ولا مثال ولا عنصر روحي ولا إيمان ولا قناعة، في ظلّ عالم من السفسطة والكلمات الكبيرة والفراغ. قُمعت قلوبنا الممتلئة بالبديهيات والمتشوقة للإلهامات العليا ولمملكة الأفكار، وهي لم تعد تقدر على النمو في هواءٍ ينضح شكّاً ساخراً وانحلالاً غير مبالٍ ورثهما عن المادية. وفي هذا الجو، تبدو كلّ الأفكار التأمّلية التي قد تقودنا نحو عالمٍ مقدس، مثل شعرٍ خيالي مضحك لا يمكن اتّخاذه على محمل الجد، لأن وعيَنا الأخلاقي أصبح غامضاً وهو يحاول أن يفهم نفسه من خلال أنانية مقنعة، وأن يُذلّ نفسه من خلال غرائز موروثة، وبالتالي أصبح مُبعداً عن نفسه. كما فُقدت أيضاً روح الدين ونحن نحاول أن نعوّض من فقرنا الروحي من خلال ادّعاء نضجنا، ووصلنا إلى نظرة عقلانية من العالم. . . يبدو الأمر وكأن اليد المتجّمدة للموت قد استولت على كل تشكيلات العقل التي فقدت معناها وأصبحت فاقدة للروح وغامضة، مثل وجوه تماثيل الشمع وآلات محض.

---

(٢٦) أدين بمعرفتي هذه المجلّة لرفيقي الراحل روديغر كرامي، الذي توفي قبل أوانه في صيف ٢٠٠٤.

انـظـر: Rüdiger Kramme: «Kulturphilosophie,» «Internationalität,» and «Logos im Spiegel seiner Selbstbeschreibung,» in: Gangolf Hübinger, Rüdiger Vom Bruch and Friederich Wilhelm Graf, *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*, 2 vols. (Stuttgart: Steiner, 1989), pp. 122-134; «Philosophische Kultur als Programm: Die Konstituierungsphase des Logos,» in: Hubert Treiber and Karol Sauerland, *Heidelberg im Schnittpunkt intellectueller Kreise* (Opladen: Westdeutscher, 1995), pp. 119-149.

ومع ذلك تبزغ إشعاعات حياة جديدة من تحت الأنقاض، وتتدفّق رغبة جديدة من قلبنا تطلب أن يعترف بها العقل إلى جانب حدس المجالات العليا للوجود، منتظرين مخلّصاً ليقدموه إلينا. . .

وبالتالي، يحين وقت الوعي الأعمق للذات، وتكتشف الروح مرّة أخرى المصدر الأساس للعطايا السماوية. وتستعيد الحياة الداخلية القوة والأهمية، وتُسكت كلّ الانتقادات الزائفة للعقل. ويسترد الإنسان الوعي في إنسانيته أو إنسانيتها الخلاقة. وهكذا ينضج العقل.

لكن من سيكون القائد والناطق باسم هذه الحياة الجديدة؟ . . .

نحن نريد بناءً متيناً للحقائق المؤسّسة جيداً والمتجذّرة، كما نريد إيماناً قوياً بالقيم والأفكار. . . ونحن لا نرغب في قائمة قيم جديدة بل في كاهنٍ جديدٍ يعظ حول القيم القديمة الخالدة(٢٧).

لكن، وعلى الرغم من ذلك، ما من محاولة من هذه المحاولات لبناء جسور بين البلدان تمكّنت من حماية أوروبا من شياطينها، فوقعت مرّتين ضحية أعمال العنف الوحشية، حيث قتل الأخ أخاه. ومع ذلك استمرّت، طوال العقود الأولى من القرن العشرين الأفكار والجدالات حول الآفات الثقافية التي تعانيها أوروبا، والدعوات إلى العودة إلى «الطبيعة» و«الأصول» المزعومَيْن، على غرار الفلسفة اليونانية والقانون الروماني من جهة، والعودة إلى «أهدافها» مثل التنوير والحرّية من جهة أخرى. كان هنالك أيضاً عمليات تفكيكية نقدية لتلك الخطابات في أواخر القرن، على سبيل المثال من قبل جاك ديريدا (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤) وجوزيف فونتانا(٢٨). إنما وفقاً لما تظهره هذه الدراسة عن النقاشات

(٢٧) انظر: Richard Kroner [et al.], *Vom Messiah: Kulturphilosophische Essays* (Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1909), pp. 5-9.

(الترجمة من عندي).

(٢٨) انظر: Jacques Derrida, *L'Autre cap* (Paris: Minuit, 1991).

وقد ترجمه باسكال آن برولت ومايكل ناس في: Pascale-Anne Brault and Micheal B. Naas, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995), and Josep Fontana, *Europa ante el espejo* (Barcelona: Crítica, 1994).

وقد ترجمه البروفسور كولين سميث، في: Colin Smith, *The Distorted Past: A Reinterpretation of Europe* (Cambridge, MA: Blackwell, 1995).

وقد ظهرت ترجمات باللغتين الفرنسية والإيطالية عام ١٩٩٥ أيضاً.

الأوروبية في الثقافة، بقيت معظم هذه المناقشات أوروبية التوجّه، ونادراً ما تمّ ذكر سائر العالم فيها. أمّا الخوف من أن أوروبا ستخسر أهمّيتها السياسية والاقتصادية والثقافية في العالم، فقد تمّ التعبير عنه هنا وهناك، وبخاصّة في كتاب فاليري **أزمة الروح**. لكن بعض الأصوات توجّه نحو نقد الاستعمار والمعايير المزدوجة السائدة في أوروبا، لناحية ما اعتبرته القيم المؤسِّسَة لتنوّرها الإنساني، من يوهان غوتفريد هيردير (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) في القرن الثامن عشر إلى جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) في أواسط القرن العشرين[٢٩]. وبغضّ النظر عن الوجود البعيد والمتباعد للآخر، اعتبر المفكّرون الأوروبيون أن المشاكل الرئيسية التي تواجهها الأزمة الثقافية تتمثّل في الحداثة الأوروبية والحداثة الغربية المتقدمة وما بعد الحداثة في أواخر القرن العشرين. في المقابل، يُشار هنا إلى أنه نادراً ما ارتبطت هذه الحداثة بأي حادث خارج عن القارة. وفي هذا السياق، يقدم مفكّرو عالم ما بعد الاستعمار صورة مختلفة جداً عندما يصلون الحداثة بالاستعمار؛ إذ يرون هذا الأخير بمثابة «الجانب السفلي للحداثة» وبأنه يعمل على تحويل أوروبا إلى منطقة ريفية عبر الكشف عن مزاعمها الكونية المبهمة.

ومع عولمة مختلف المدن الكبيرة في بلدان القارة الأوروبية، وفي إثر السياسات الاستعمارية والاستعمارية الحديثة التي اتّبعتها بشكلٍ جزئي أو كامل، فضلاً عن ظهور الإرهاب في العالم، أصبحت هذه القارة دفاعية أكثر فأكثر من خلال اتّباع طرق مختلفة: عبر انبعاث التيارات والخطابات المحافظة، أو حتى التيارات اليمينية المتطرفة، أو عبر تطوير عقيدة اختلاف تلي مرحلة الحداثة وتميل إلى ضيق رجعي في أفق التفكير. بالتالي، ترى أوروبا ذاتها ممزّقة بشكل متزايد بين وجهة نظر كونية متماسكة ورد فعل إقليمي إثني المركز. وأخيراً، لا بد من الإشارة هنا إلى أن المسافرين العرب إلى أوروبا في القرن التاسع عشر وأواخر القرن العشرين لم يلاحظوا، أو على الأقلّ لم يعملوا بشكل مباشر على مناقشة مصائب الأوروبيين ومخاوفهم، ولم يتناولوا شكوكهم الأخلاقية

---

(٢٩) انظر: Johann Friedrich Herder, «Ideas for a Philosophy of the History of Mankind, 1784-1791,» in: Johann Gottfried Herder and F. M. Barnard, eds., *J. G. Herder on Social and Political Culture* (London: Cambridge University Press, 1969), pp. 282-287.

وللفيلسوف جان بول سارتر في: Jean Paul Sartre, *Colonialism and Neocolonialism* (London: Routledge, 2001).

وضلالهم الروحي أو تجاربهم المرتبطة بادعاء معرفي ساحق والتطور التكنولوجي المفرط والمدنية المتسارعة. أمّا الأمر الذي أعجب المسافرين الأقدمين وشد انتباههم، ونذكر من بينهم الطهطاوي والتونسي والشدياق ومرّاش، فتمثّل في التقدم الكامل والشامل للحضارة الأوروبية في المجالات الاجتماعية الاقتصادية، بالإضافة إلى إنجازاتها العلمية. وحتى في العقود الأولى من القرن العشرين، لم يتمّ التشديد على التمييز بين أوروبا المتقدمة مادياً ويجب التعلّم منها من جهة، وأوروبا المنحلّة أخلاقياً والمهيمنة ثقافياً ويجب مقاومتها من جهة أخرى. وفي هذا الإطار، اعتبر بعض العرب، من أمثال قاسم أمين وطه حسين، هذا التمييز بمثابة موقف دفاعي رديء. وفي المقابل، أشار بعض الإسلاميين، على غرار سيد قطب، إلى أهمية هذا التمييز وأكّده. بشكل عام، حتى في العقود الأخيرة من القرن العشرين، قلّةٌ هم العرب الذين عرفوا بوجود هذه الجدالات الأوروبية الداخلية، على مستوى المثقّفين على الأقل، على الرغم من بعض المحاولات الضئيلة التي برزت في دراسات أوروبية أو غربية في مدارس الوطن العربي.

ثانياً: جدالات الولايات المتحدة الأمريكية حول الثقافة في مرحلة ما بعد الاستعمار

إن الهوة التي تفصل بين النمو المادي ووفرة الوسائل من جهة، والضلال الأخلاقي والروحي والشكّ في النهايات المثالية من جهة أخرى، وقد اعتُبِرَت من مميزات الأزمة الثقافية الأوروبية بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر ولغاية منتصف القرن العشرين، انتقلت إلى الجدالات الثقافية في الولايات المتحدة بطريقة مضخّمَة. كان هذا البلد «الجديد» في طور بلوغ مستويات غير مسبوقة من النجاح المادي على شكل توسّعات صناعية وتطورات زراعية ومدنية، بالإضافة إلى نمو اقتصادي. ثروة مادية هائلة وقوة كبيرة كانتا تتراكمان وتوفّران شعوراً عظيماً بالثقة بالنفس والسلطة للمستوطنين ورجال الأعمال الناجحين. أمّا بالنسبة إلى البعض، فإن هذا النجاح المادي لم يُترجَم إلى نجاح مماثل على الصعيد الثقافي. في الواقع، ساهم هذا التعارض في تلطيخ صورة الحضارة الأمريكية الجديدة والناجحة. إلى ذلك، لم يكن هنالك هوة بين الإنجازات المادية والثقافية فقط، بل إن هذه الأخيرة لم تكن «أمريكية» بحتة أيضاً. في الواقع، تمّ استيرادها من القارة القديمة التي بقيت،

حتى عندما تخطّاها غيرها من الناحية المادية، المصدر والمرجع الأساسي للثقافة المحترمة. يُشار هنا إلى أن تخطّي الهوة بين الثقافة المستوردة والواقع المحلّي المعيش للقارة «الجديدة» شكّل المسألة الرئيسية التي شغلت بال المفكّرين في الولايات المتحدة. وهنا، لم تكن المشكلة ضلالها أخلاقياً وروحياً، على غرار أوروبا، بقدر ما كانت انفصالها عن مختلف وقائع البيئة الجديدة ـ وقائع وجَب تحديدها وتوضيحها.

وفي البحث الشهير المسمّى «الحلاوة والنور» (Sweetness and Light)، عمل الناقد الإنكليزي ماثيو أرنولد (١٨٢٢ ـ ١٨٨٨) على انتقاد التقييم الحصري للأمور «الخارجية» المادية، على غرار الإنجازات الصناعية والسلطة السياسية والاقتصادية، والتزايد السكّاني والنشاط الجسدي، في كلّ من وطنه إنكلترا والولايات المتحدة. لقد رأى في «الإيمان بالآلات» الخطر الأهمّ المحدِق بالمجتمعات البشرية. وجال في فكره أن العظمة يجب أن تتجلّى في روحانية متزايدة وعودة متزايدة إلى الجوهر، كما أنه يتعيّن على الديمقراطية المساهمة في نشر هذه العظمة. وتقوم الثقافة على إدخال النور (الذكاء) والحلاوة (الجمال) إلى المجتمع، فبذلك تخدم الإنسانية[٣٠]. وفي النصف الأول من القرن العشرين، تطرّق جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) إلى هيمنة المال والمادة، وتوحيد المعايير، وتجانس الفكر والمشاعر، والرداءة الفكرية والأخلاقية، وفقدان الاهتمام الحقيقي بالمسائل الثقافية، وكلّ هذه السمات ـ التي يرى أنها تميز «العقل الأمريكي» ـ تُعَد مستمرّة إن لم تكن في طور التزايد. بالإضافة إلى ذلك، دافع ديوي عن استخدام هذه الإنشاءات الصناعية والمادية كوسيلة لتحقيق أهداف تعليمية وثقافية[٣١].

وفي العام ١٨٣٧، أعلن رالف والدو إيميرسون (١٨٠٣ ـ ١٨٨٢)، ضمن خطابه الشهير تحت عنوان «المثقّف الأمريكي»، مسعى إلى الفكر «الأمريكي» الحقيقي، الذي من شأنه التعبير عن «أمريكا» الجديدة المستقلّة بدل الاكتفاء

(٣٠) انظر: Matthew Arnold, «Sweetness and Light,» in: Matthew Arnold, *Arnold: «Culture and Anarchy» and Other Writings*, edited by Stefan Collini, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993), pp. 58-80.

(٣١) من هذا العصر، انظر: T. W. Higginson, «A Plea for Culture,» *Atlantic Monthly*, vol. 19 (1867), pp. 29-37, and C. D. Warner, «What Is Your Culture to Me?,» *Scribners Monthly*, vol. 4 (1872), pp. 470-478.

بمحاكاة أوروبا[٣٢]. بالإضافة إلى ذلك، قام جورج سانتايانا (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢) في العقود الأولى من القرن العشرين، بالتشديد على ضرورة إنشاء ثقافة تتطرّق إلى الواقع المعيش والمتغير أبداً للأجيال التالية. وفي مقاله الشهير الذي حمل عنوان «التقليد المتكلّف في الفلسفة الأمريكية»[٣٣]، عمل على انتقاد ثقافة الآباء القديمة، تلك الثقافة التي اتّسمت بالعزلة والتفكّك عن الواقع المتغير للبلاد. إلى ذلك، دعا عبر مقاله إلى إنشاء «الفلسفات الأصلية الحقيقية» التي من شأنها الحلول مكان العقلانية «المتكلّفة» القديمة. أمّا في «الاصطلاح الأمريكي»، فوجّه سانتايانا تحذيراً وتنبيهاً من سيطرة العلم التجريبي والاختراع الصناعي في منطق الجيل الجديد. وظن كذلك أن الخطر المحدِق بالعلم يتمثّل في تحوله إلى وسيلة تنتقل عبرها السلطة على المسائل المختلفة وليس أداةً تساهم في تنوير الروح. وقد أطلق والدو فرانك (١٨٨٩ ـ ١٩٦٧) على هذا الهوس بالسلطة اسم «الأمريكانية» (Americanism)، بيد أنه أعاد هذا الأمر إلى الحداثة الأوروبية. بالإضافة إلى ذلك، اعتقد أن هذه الحداثة أزالت البُعد الروحي الذي تميزت به الثقافة الأوروبية، كما أدّت إلى تراجع هذه الأخيرة. إنها تلك الثقافة المنازِعَة التي وصلت إلى أمريكا. يرى فرانك أن الثقافة الأوروبية القديمة لن تحظى بالخلاص من الإغراءات المميتة للجشع والحرب إلا بإنعاش تلك التقاليد الروحية العريقة، وذلك بمساعدة نبضات العالم الجديد[٣٤].

تشكّل مسألة القوة، المرتبطة بفهم الذات الجديد للبلاد، الموضوع الأساسي الذي تطرّق إليه راينهولد نيبور (١٨٩٢ ـ ١٩٧١) في أعماله. ففي العام ١٩٤٩، عمل نيبور في كتابه **الأمّة البريئة في عالم بريء**[٣٥] على تفحّص صورة البلاد الذاتية، التي ترقى أصولها إلى الخرافات، وأثر هذه الصورة الذاتية

(٣٢) انظر مثلاً: John Dewey: «The House Divided Against Itself;» «American-by Formula,» and «The Crisis in Culture,» in: John Dewey, *Individualism Old and New* (New York: Prometheus, 1929), pp. 5-9, 10-17 and 59-70 respectively.

(٣٣) انظر: Ralph Waldo Emerson, «The American Scholar,» in: *Selected Essays* (New York: Penguin Books, 1982), pp. 83-105.

(٣٤) انظر: George Santayana, *The Genteel Tradition* (Lincoln: Nebraska University, 1998), pp. 38-64.

(٣٥) من بين أعمال الروائي والدو فرانك نذكر الكتب المتعلّقة بموضوعنا، انظر: Waldo Frank: *Our America* (New York: Boni and Liverlight, 1919); *The Re-discovery of America: An Introduction to a Philosophy of American Life* (New York: Scribner's, 1929), and *Chart for Rough Waters: Our Role of American Life* (New York: Doubleday, Doran, 1940).

في التعامل مع القوة المتزايدة للبلاد في النصف الأول من القرن العشرين. وركّز في كتابه هذا على مفهومَي البراءة والفضيلة اللتين تنشران هذا الفهم الذاتي، كما أنه أعادهما إلى المصادر الأساسية لثقافة الولايات المتحدة: مذهب كالفين في نيو إنغلند، والإيمان بالله في فرجينيا، والجيفرسونية. يُشار هنا إلى أن الولايات المتحدة شكّلت، بالاستناد إلى وجهة النظر الأولى، «أمّةً منفصلة» أرادها الرب أن تكون كنيسة جديدة و«أكثر نقاء»، ذروة الإصلاح البروتستانتي. أمّا في وجهة النظر الثانية، فقد شكّلت مجتمعاً سياسياً جديداً يخلو، بفضل ثراء البلاد، من الاستبداد والتحيزات العنصرية والآفات الاجتماعية. إلى ذلك، رأى نيبور أن هذا الفهم الذاتي أدى إلى نشوء عدد من الأوهام في البلاد هي: إمكانية البدايات الجديدة بالكامل، ووهم براءة مجتمع فاضل ومستقيم، ووهم مسالمة المصلحة الذاتية. تضاربت هذه الأوهام مع واقع البلاد المعيش، ولاسيما إثر اشتراكها في الحربَين العالميتين الأولى والثانية؛ وبالتالي، منعتها هذه الأوهام من تحمّل مسؤولياتها تجاه قوتها المتزايدة على صعيدَيِ الاقتصاد والسياسة.

وفي مطلع القرن العشرين، كان راندولف بورن (١٨٨٦ ـ ١٩١٨) قد سبق له أن باشر في التساؤل حول التعريف الأنغلوسكسوني البحت لتلك الخرافات المؤسّسة، ولهوية البلاد بشكل عام، وذلك ضمن مقاله الشهير الذي حمل عنوان «أمريكا العابرة للقوميات»[٣٦]، وفيه يفيد بأن الأمريكيين الإنكليز حافظوا على رابط ثقافي قوي بإرث بلادهم القديم، إلا أنهم يلومون المهاجرين الآخرين كافّة لكونهم قاموا بالأمر عينه في ما يتعلّق بخلفياتهم التاريخية؛ إذ اتّخذوا من إرثهم الخاص عُرفاً وتقليداً لا بد من فرضهما على الآخرين من أجل بناء ثقافة أمريكية «مشتركة» بالاستناد إلى مفهوم «بوتقة الانصهار» (melting pot). ويرى بورن أن هذا المثال يشكّل في الواقع مشروعاً يتطلّع إلى استيعاب المهاجرين كافّة وإدخالهم في الثقافة الخاصة بالطبقة الحاكمة، وليس في إنشاء ثقافة مشتركة بموافقة الخاضعين. وما يقترحه بدل ذلك، يتمثّل في «أمريكا متعددة الجنسيات» من شأنها تشكيل اتحاد ثقافات مختلفة، كما أنها مكان تنصهر فيه مختلف الثقافات الأممية والعالمية التي يدخلها المهاجرون. أمّا الثقافة الأمريكية

(٣٦) انظر: Reinhold Niebuhr, «The Innocent Nation in an Innocent World,» in: *The Irony of American History* (New York: Scribner Library, 1962), pp. 17-42.

الأصلية بالنسبة إلى بورن، فهي في المستقبل وليس في الماضي، وتعيّن عليها أن تنشأ بمساعدة المهاجرين كافّة(٣٧).

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن هذه الجهود المبذولة من أجل تحديد هوية ثقافة الولايات المتحدة وسماتها وقيمتها، خضعت بشكل كبير لحكم الرجال الأنغلوساكسون البيض الذين سلّموا جدلاً بالميزة الأوروبية البيضاء لهذه الثقافة. ولغاية العقود الأخيرة من القرن العشرين، نادراً ما واجه هذا الطابع تحدياتٍ من جماعات عرقية ومتنوعة الثقافات تشكّل جزءاً من المجتمع الأمريكي. إنما الغوص في هذا التحدي لا يشكّل جزءاً من دراستي ههنا مهما يكن مثيراً للاهتمام ومهمّاً(٣٨). يكفي هنا أن نذكر الكتابات الشهيرة للمؤرخ و. إ. ب. دو بويس (١٨٦٨ ـ ١٩٦٣) في مطلع القرن العشرين، وقد أكّد فيها وجود الأمريكيين الأفارقة على مختلف الأصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية في البلاد، والمؤرخ فاين ديلوريا في أوائل الستّينيات وقد عمل على أن يعلن، بأسلوب فيه روح دعابة وفطنة وحزم لكنه غير بعيد عن الألم، وجود الأمريكيين الأصليين وموقعهم في الواقع عينه(٣٩).

في المقابل، اتّخذ التموقع إزاء أوروبا منحى دراماتيكياً مع نهاية الحرب العالمية الثانية. وبالفعل، يبدو أن دمار أوروبا في هذه الحرب شكّل نقطة تحول في غاية الأهمية بالنسبة إلى المفكّرين الأمريكيين الذين يعملون على تحليل علاقاتهم بأوروبا وببلادهم. بالإضافة إلى ذلك، فإن انهيار أوروبا من الناحية السياسية والاقتصادية والعسكرية أدى إلى طرح أسئلة جمّة تُعنى ببقاء موقعها الثقافي في العالم عموماً، وفي الولايات المتحدة خصوصاً: هل ما زال يمكننا

(٣٧) انظر: Randolph Bourne, «American Multinational,» *Atlantic Monthly*, vol. 118 (1916), pp. 86-97.

وقد تمّت إعادة طباعته في: Randolph Bourne, *The Radical Will: Selected Writings 1911-1918*, edited by Olaf Hansen (Berkeley, CA: California University Press, 1992), pp. 248-264.

للحصول على انتقادات ثقافية لهذا الجيل، انظر: Casey Nelson Blake, *Beloved Community: The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wyck Brooks, Waldo Frank, and Lewis Mumford* (Chapel Hill, CA: North Carolina University, 1990).

(٣٨) لقراءة تحليل نقدي حول آخر النقاشات، انظر: David A. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* (New York: Basic Books, 1995).

(٣٩) انظر: W. E. B. Du Bois, Donald B. Gibson and Monica M. Elbert, *The Souls of Black Folk* (New York: Oxford University Press, 1903 and 2007), and Vine Deloria, Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto* (New York: McMillan, 1969).

اعتبارها **مرجع** الثقافة والفكر؟ إذا كان الجواب سلبياً، فأية ثقافة يمكن أن تكون المرجع البديل لتحلّ محلّها؟ ما التضمينات التي يمكن أن تطرأ، في إثر هذا التغيير، على التوجّهات الثقافية والفكرية في الولايات المتحدة؟ نواجه هنا جداليْن تمّ نشرهما في أواسط القرن في المجلّة الأدبية الرائدة في ذلك الوقت **ذي بارتيزان ريفيو** التي عملت في العام ١٩٥٢ على دعوة المفكّرين الأمريكيين إلى ندوة تهدف إلى مناقشة ما يلي:

على مدى أكثر من مئة عام اعتمدت أمريكا ثقافياً على أوروبا، والآن تعتمد أوروبا اقتصادياً على أمريكا. ولم تعد أمريكا الأرض الخام الموعودة؛ هذه الأرض التي رحل عنها الرجال الذين يتمتّعون بالنعم السامية مثل جيمس وسانتايانا وإليوت، ساعين في أوروبا إلى ما اعتبروه غير موجود في أمريكا. ولم تعد أوروبا ملاذاً لأنها لم تعد تضمن تلك الخبرة الغنية في الثقافة التي تلهم نقد الحياة الأمريكية وتبرّره. لقد دار دولاب الحياة وأصبحت أمريكا الآن حامية الحضارة الغربية، على الأقلّ بالمعنيين العسكري والاقتصادي[٤٠].

---

(٤٠) نُشرت مساهمات المشتركين، في: *Partisan Review*, vol. 19, nos. 3-5 (1952).

وبعد عام في: «America and the Intellectuals: A Symposium,» *Partisan*, vol. 19, no. 3 (1953), pp. 284.

ونذكر أسماء المشاركين كما ظهرت في المجلّة: Arvin Newton; James Burnham; Allan Dowling; Leslie A. Fiedler; Norman Mailer; Reinhold Niebuhr; Philip Rahv; David Riesman; Mark Shorer; Lionel Trilling; William Barrett; Jacques Barzun; Joseph Frank; Horace Gregory; Louis Kronenberger; C. Wright Mills; Louise Bogan; Richard Chase; Sidney Hook; Irving Howe; Max Lerner; William Phillips; Arthur Schlesinger (Jr.), and Delmore Schwartz.

وبعد بضع سنوات، عام ١٩٤٧، قام فيليب راف، أحد محرّري المجلّة، بتحرير مجموعة من المقالات كتبها كبار الكتّاب الأمريكيين حول خبراتهم في أوروبا، وترتبط مقدمته بموضوعنا مباشرة، انظر: Philip Rahu, *Discovery of Europe: The Story of American Experience in the Old World* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1947), pp. xix-xi.

وممّا كتب حول المجلّة ومواضيعها الفكرية، انظر: William Phillips, *A Partisan View: Five Decades of the Literary Life* (New York: Stein and Day, 1983); Warren Susman: *Culture and Commitment, 1929-1945* (New York: George Braziller, 1973); *Culture as History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century* (New York: Pantheon Books, 1984); Richard Hofstadter, *Anti-intellectualism in American Life* (New York: Knopf, 1970), Conclusion; Russel Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Basic Books, 1987), chap. 4; Thomas Bender, *New York Intellect: A History of Intellectual Life in New York City, from 1750 to the Beginning of Our Own Time* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University, 1987).

ويرتبط أيضاً ما كتبه الفيلسوف هوراسي كالين بمواضيع الندوة، انظر: Horace M. Kallen, *Culture and Democracy in the United States* (Piscataway, NJ: Transaction, 1998).

قامت هذه المجلّة بدعوة جميع المشاركين في الجدال إلى التعبير عن رأيهم في الأسئلة الأربعة الأساسية:

١ ـ إلى أي مدى غيّر حقّاً المفكّرون الأمريكيون رأيهم تجاه أمريكا ومؤسّساتها؟

٢ ـ هل على المفكّر والكاتب الأمريكي أن يجعل نفسه تتأقلم مع الثقافة الشاملة؟ وإذا صحّ ذلك، ما هو الشكل الذي سيتّخذه؟ أو هل تعتقد أن المجتمع الديمقراطي يؤدي بالضرورة إلى خفض الثقافة إلى مستوى أدنى واحد وإلى ثقافة جماهيرية تتخطّى القيم الفكرية والجمالية التقليدية بالنسبة إلى الحضارة الغربية؟

٣ ـ أين يمكن للفنانين والمفكّرين أن يجدوا أساساً للقوة والتجديد والاعتراف بالحياة الأمريكية، وهم الذين لا يقدرون الآن أن يعتمدوا اعتماداً كاملاً على أوروبا باعتبارها مثالاً ثقافياً ومصدراً للحيوية؟

٤ ـ في حال تمّت الآن إعادة إثبات أمريكا وإعادة استكشافها، هل يمكن الحفاظ على تقليد نقد غير متماثل (بالعودة إلى الكاتب ثورو والروائي ملفيل، متبنيين بعض التعابير العظمى للتاريخ الفكري الأمريكي) بالقوة عينها التي لطالما تمتّ بها المحافظة عليه[٤١]؟

يبدو أن ثمّة ثلاث ظواهر أدت إلى طرح هذه المجموعة من الأسئلة: **أولاً**، انهيار أوروبا في الحرب العالمية الثانية؛ **ثانياً**، ارتقاء الولايات المتحدة لتشكّل قوة اقتصادية وسياسية وعسكرية؛ **ثالثاً**، ظهور الاتحاد السوفياتي كقوة منافسة تُعتبَر تهديداً كبيراً للولايات المتحدة. شكّلت تلك الحقبة ذروة المكارثية، وهذا أقلّ ما يُقال، حيث فُقِدَ وضوح الخطوط بين خطوط المعارضة والخيانة من جهة، والوفاء الوطني والامتثال الكامل من جهة أخرى. وفي ذلك الحين، كانت الولايات المتحدة الثرية والقوية قد طورت ثقافة جماهيرية تتطرّق إلى مذهب الاستهلاك والمعلومات في نظام ديمقراطي، وأتاحت أمام المثقّفين والأكاديميين فرص العمل في المعاهد الحكومية والتعليمية. وفي هذا السياق، تَوافق معظم المشاركين على أن هناك بالفعل تغيراً في موقف المثقّفين تجاه البلاد؛ تغيراً إيجابياً مقارنةً بذلك الموقف في عقود سابقة. في الواقع، تلاشى توقهم إلى هجرها سعياً إلى اكتساب العلم، وقد فُتِحَ أمامهم عدد أكبر من

---

(٤١) *Partisan Review*, vol. 19, no. 3 (1953), p. 286.

فرص العمل في مؤسّساتها. إلى ذلك، أثبت نظامها الديمقراطي تماسكاً نال استحسان المثقّفين الأوروبيين اللاجئين إلى الولايات المتحدة. إلا أن بعض هؤلاء سئم الاختلاط الحاصل بين الولاء السياسي للبلاد والامتثال الفكري والثقافي الكامل، وتمّ التعبير عن الاهتمام بالتفاعلات الهستيرية في وجه التهديد الشيوعي الذي عرّض حقَّ المعارضة والفسحة المخصّصة للإبداع للخطر. خاف البعض من أن يؤدي الاعتراف بأمريكا إلى التخفيف من وطأة «غفلتها» (mindlessness) ـ أي، بكلمات أخرى، تعارضها والفكر إلى جانب تأثيرها التمهيدي في الثقافة الجماهيرية الديمقراطية فيها. وقد طرح هؤلاء عدداً من الأسئلة حول فعالية الكتابة في مثل هذه الثقافة. في المقابل، رأى البعض الآخر في المؤسّسات الديمقراطية وقنوات الثقافة الجماهيرية فرصاً لنشر المعرفة والثقافة. لكن بالنسبة إلى البعض، لم يَعْنِ انهيار أوروبا الثقافي والاقتصادي بالضرورة أن ثقافتها أصبحت قديمة الطراز. في الواقع، هم يرون أنه كان من المهمّ الاعتراف بالاستمرارية بين الثقافتين الأمريكية والأوروبية، وإدراك أن هذه الأخيرة لا تزال قادرة على تشكيل مصدر وحي وإلهام للأولى. وأخيراً، فإن «أمريكا»، لكونها مصطلحاً شموليا وإجمالياً، شكّلت مفهوماً إشكالياً ذا معنى غامض؛ فلا يسع المرء الارتباط بهذه المجموعة الكبيرة من الظواهر والوقائع في وقت واحد.

بعد عامين من نهاية الحرب العالمية الثانية، أثيرت في المؤتمر الثاني للفلسفة في ما بين البلدان الأمريكية، وعلى نحو أشد إثارة، مسألة هوية خليفة أوروبا على صعيد الريادة الفكرية. وكانت المسألة قد طُرحت أول مرة في العام ١٩٤٤ في بور أو برانس، هايتي[٤٢]، ومهدت الطريق أمام هذا اللقاء الثاني، الذي عُقد بالاشتراك مع الاجتماع السنوي الخاص بالجمعية الفلسفية الأمريكية في جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك عام ١٩٤٧[٤٣]. تمثّل الموضوع الأساسي الذي ساد في مؤتمر ما بين البلدان الأمريكية في ما إذا كانت هذه الأخيرة مستعدة لتوّلي مسؤوليات الثقافة والفلسفة منذ «موت» أوروبا. ما هي المهمات التي تتأتّى عن هذه المسؤوليات؟ كيف تمّ قياس مثل هذا الاستعداد؟ وما الدور الذي أدّته الفلسفة في الترويج للسلام في العالم؟

(٤٢) نُشرت وقائع مؤتمر ١٩٤٤ في: *Travaux du Congrès international de philosophie consacré aux problèmes de la connaissance* (Port-au-Prince: Imprimerie de l'État, 1947).

(٤٣) نُشرت وقائع مؤتمر ١٩٤٧ في: *Philosophy and Phenomenological Research (PPR)*, vol. 9 (1949).

وفي ما يتعلّق بالرأي المشترك، فقد تمثّل في أن مثل هذه المسؤوليات اقتضت نضجاً فكرياً، والعلامة على ذلك لا بد أن تكون فلسفةً متميزة من غيرها ـ أي قدرة كل امرئ على إنتاج فكر منهجي خاص به. وبالتالي، فإن المسألة التي طُرحت في المؤتمر تضمّنت ما يلي: هل ثمّة فلسفة خاصة بأمريكا الشمالية؟ هل ثمّة فلسفة أيبيرية أمريكية؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، ما هي السمات التي تميزها من غيرها؟ علاوة على ذلك، كيف يمكن لامرئ التكلّم على فلسفات محددَة نظراً إلى الطبيعة الشاملة التي تتّسم بها الفلسفة؟ أمّا السبب الجوهري الذي يكمن وراء هذه اللقاءات الأولى بين البلدان الأمريكية، فتمثّل في أن كلاًّ من أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية احتاجت إلى التطرّق إلى هذه المسائل المهمّة معاً. ولذلك، احتاجت كلٌّ منهما إلى التعرّف على الأُخرى. ولغاية ذلك التاريخ، كانت كلٌّ منهما قد اتّصلت بأوروبا على حدة، كما لم تُظهر أي منهما رغبةً في إقامة حوار مع الأُخرى. أمّا رئيس لجنة تنظيم المؤتمر، كورنيليوس كروزي الذي كان وقتذاك أستاذ الفلسفة في جامعة ويسلييان، فقد قام بوصف الوضع على النحو التالي:

كان انهيار فرنسا، أكثر من أي عامل فردي آخر، هو العامل الذي شكّل في أمريكا الأيبيرية على وجه الخصوص، نداءً واضحاً ودعوة إلى القيام بمهمّة جديدة. يُشار هنا إلى أن عدم امتلاك ثقافة أمريكا الشمالية عموماً تلك الصلةَ الأمريكية الإيبيرية الوثيقة مع فرنسا، تأثّر في الواقع بما يحصل في بريطانيا أكثر من أي شيء آخر. في المقابل، كانت الأمريكيتان قد أخذتا تدركان أن القيادتين السياسية والثقافية كلتيهما تُفرضان عليهما، سواء شاءتا ذلك أم أبتا. وبعيداً عن هذا الوضع، وهو وضع جديد لمنطقتنا، التي بدأ تاريخ بلدانها كمستعمرات للبلدان الأوروبية الأم، نشأت ضرورة القيام بمشاورات وأعمال مشتركة مستمرة. لكن، لسوء الحظ، بقيت كل من الأمريكتين حتى زمن غير بعيد غافلة بالكامل عن ثقافة الأخرى. أمّا من الناحية السياسية، فإن القرب الجغرافي والتقاليد الاستعمارية المشتركة مع التاريخ الموازي نسبياً من حيث العمل على الانفصال عن البلدان الأم، كلّها أمور ساهمت في إنشاء علاقات مختصرة وتدخّلات متبادلة. لكن من الناحية الثقافية، كانت أمريكا الأيبيرية وأمريكا الشمالية، لغاية تاريخ اندلاع الحرب العالمية الثانية، أقرب إلى أوروبا منهما إلى بعضهما البعض[٤٤].

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥١٢ ـ ٥١٣.

وضمن هذه المهمّة الثقافية الجديدة التي برزت لدى الأمريكيتين، عملت الفلسفة على مراقبة القيم والمعاني وتوضيحها، مع الإشارة إلى أن هذه الأخيرة تتضمّن من دون شكٍّ سياقات المعاني وبالتالي الثقافات. في الواقع، امتلكت أمريكا الجنوبية خبرةً أكبر من غيرها لناحية هذه المهمة، ويعود ذلك إلى التركيبة المتعددة الثقافات، وفقاً لما يشير إليه كروزي. أمّا فيلمر ستيوارت نورثروب، وهو أستاذ الفلسفة في جامعة ييل، فقد قام بمقارنة المكسيك بالولايات المتحدة لناحية هذه التركيبة، كما دعا مواطني بلده إلى التعلّم من النقاشات الفكرية المكسيكية التي نشأت من تعددية طبيعة المجتمع، ومن وجود أيديولوجيات متنوعة فيه. وهو يلقي الضوء أيضاً على أهمّية التفكير في الصلات التي تجمع بين الثقافات والفلسفة(٤٥). بالإضافة إلى ذلك، فإن التشديد على وجود فلسفة خاصة لأمريكا الشمالية تتضمّن في الواقع تحديداً لخاصّية أمريكا الشمالية. وبالنسبة إلى أستاذ الفلسفة في جامعة هارفرد، رالف بارتون بيري، فتُشكّل فلسفة أمريكا الشمالية تعبيراً عن الفكر الأمريكي الذي يتميز بالثقة بالنفس وسعة الحيلة والابتهاج والإيمان بالنجاح والاستعداد لاغتنام الفرص والسعي وراء تحقيق الثراء. إلى ذلك، تُعَد الثقافة الأمريكية ثقافة كريمة وانتقائية، كما أنها لا تملك أي اهتمام في التميز والقدرة على الابتكار. وقد تمّ استيراد الثقافة، حتى أنه تمّ شراؤها من دون أي حرج عندما دعت الحاجة. أمّا بالنسبة إلى زملائه الأمريكيين، فقد كتب: «في حال لم يتمكّنوا من ابتكار الثقافة، تمكّنوا من شرائها. لا يفيد هذا العمل في إحراجهم أو جرح كبريائهم، إذ يشعرون بأنهم يشترونها بما **قاموا** بابتكاره»(٤٦).

وكما يعرف جميعنا، أظهر أحد زملاء بيري الأمريكيين وجهة نظر مختلفة تجاه «سعة الحيلة» الأمريكية تلك، ونظرة مختلفة تجاه هذه الحضارة الأوروبية المشهورة. وبالفعل، آمن دو بويس بأن السبب وراء الانهيار يتمثّل في جشع الأوروبيين وغطرستهم، وهم لم يعانوا تأنيب الضمير حيال إذلال الآخرين بغية

(٤٥) لنعرّف عن فلسفة ثقافة ف. س. ك. نورثروب، انظر: F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West* (New York: McMillan, 1946).

(٤٦) *Philosophy and Phenomenological Research (PPR)*, vol. 9 (1949), p. 361.

للحصول على معلومات إضافية حول الفكر الأمريكي، كتبها الفيلسوف رالف بارتون بري، انظر: Ralph Barton Perry: *Characteristically American* (New York: Alfred A. Knopf, 1949), and «World Culture and National Culture,» in: *One World in the Making* (New York: Current Books, 1945), pp. 107-203.

تحقيق الثراء والقبض على القوة والسلطة. وعملوا خلال هذه العملية على إذلال ذاتهم، وانطلقوا في المسيرة التي لن توصلهم إلا إلى نهايتهم. تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن القيم المسيحية كلها المتعلّقة بكوننا جميعاً إخوة، وتلك المرتبطة بمحبة الآخر، إلى جانب جميع المعتقدات القائلة بتطور الإنسان، كلّها أمور لم تساهم في منعهم من استعباد الآخرين. وفي العام ١٩٤٧، أشار في كتابه المعنون **العالم وأفريقيا** إلى ما يلي: «بزغ فجر القرن العشرين وكانت أوروبا البيضاء سيدة العالم، وشعوب البيض التي يعترف بها العالمُ كلّه تقريباً هي الحاكمة، التي من أجل مصالحها الخاصة وُجِدَت سائر البلدان. لم يسبق أن بلغ في تاريخ الحضارات مستوى التمجيد الذاتي لإنجازات شعب مقدار ما بلغه تمجيد الأوروبيين لأوروبا البيضاء». يضيف الكاتب قائلاً إنه، قبل أن تقوم أوروبا بارتكاب جرائم الحرب التي أدّت إلى دمار مجتمعاتها في وقت طويل جداً، كانت قد ارتكبت الجرائم عينها ضد الشعوب المختلفة الأعراق في جميع أنحاء العالم: «لم يكن هنالك أي أعمال وحشية نازية ـ معسكرات اعتقال وتشويه جماعي وهتك حرمة النساء وكفر مروّع بالطفولة ـ لم تطبقها الحضارة الأوروبية المسيحية منذ زمن ليس ببعيد تجاه الشعوب من مختلف الأعراق في جميع أنحاء العالم باسم العرق السامي، الذي وُجِدَ ليحكم العالم أجمع ويدافع عنه». في المقابل، تناول أيضاً موضوع انهيار الحضارة الأوروبية في الحرب العالمية الثانية على الشكل الآتي:

إننا نقف وجهاً لوجهٍ مع المأساة العظمى التي طرأت على العالم. بالنسبة إلينا، يشكّل انهيار أوروبا الحدث الأكثر عجباً بسبب إيماننا غير المحدود بالحضارة الأوروبية. آمنا طويلاً من دون جدل أو تفكير بأن الوضع الثقافي لكلٍّ من الشعب الأوروبي وشعب أمريكا الشمالية لم يمثّل الحضارة الفضلى التي عرفها العالم فحسب، بل هدفاً للجهد الإنساني أيضاً، هدفاً قُدرَ له الاستمرار من انتصار إلى آخر لغاية بلوغه الإنجاز الأعظم والأمثل. إن انهيارنا العصبي الراهن وخوفنا المنسي ويأسنا أحياناً، كلّها أمور تتأتّى من هذه المواجهة الفجائية بين الإيمان وتلك الكارثة. وفي مثل هذه الحالة، يتمثّل الأمر الذي نحتاج إليه قبل كلّ شيء في التقييم الهادئ للظرف الواقعي، بالإضافة إلى تطبيق المنطق العام. ما هي في الواقع طبيعة هذه الكارثة؟ وعلى أي نوع من الثقافة الإنسانية تنطبق؟ وأخيراً، ما الأسباب التي أدت إلى وقوعها[٤٧]؟

(٤٧) انظر: W. E. B. Du Bois, *The World and Africa* (New York: Viking Press, 1947), pp. 1, 23 and 26.

بالنسبة إلى المفكّرين الأمريكيين اللاتينيين الذين شاركوا في مؤتمر الفلسفة في ما بين البلدان الأمريكية عام ١٩٤٧، تمثَّل أحد الاهتمامات الرئيسية في كيفية إقامة التوازن الصحيح بين عمليتَي تطوير فلسفة ما تجذّرت في الحقائق المعيشة المحددة للبيئة الأمريكية اللاتينية، والحفاظ على الطبيعة المبهمة الشاملة للنظام. فمن جهة، في إمكان فرط التركيز من الناحية الأولى أن يؤدي إلى تحويل الفلسفة إلى سياسات وأيديولوجيا، ويمكنه كذلك أن يضع نوعية العمل الفلسفي على المحك. ومن جهة أخرى، إن اجترار الفلسفة الأوروبية بلا أي امتلاك حاسم أو تفكير نقدي لتلك الفلسفة الخاصة بأحدهم من أجل التطرّق إلى اهتمامات الفلسفة الشخصية لأحدهم، لن يؤدي إلى تفكير فلسفي حقيقي. إلى ذلك، يرى الفيلسوف الفنزويلي ريزييري فرونديزي أن مثل هذه الفلسفة الأمريكية اللاتينية الصحيحة لا تزال واجبة صناعتها:

لغاية يومنا هذا، لا تزال الفلسفة الأمريكية الأيبيرية تُعتبَر ببساطة إعادة تفكير في المشاكل الأوروبية التي بلغتنا. لا شكّ في أن التيارات الفلسفية الأوروبية تكتسب على هذه الأرض سمات تتميز بها فلسفتنا الخاصة؛ ولعلّه بهذه الطريقة، سيبلغ في المستقبل مفهوماً أمريكيا أيبيرياً بحتاً، إلا أن عملية الاستيعاب الضرورية من أجل تطور مثل هذا المفهوم الخاص بنا لا تزال حتى تاريخه غير مكتملة . . . وعلى الرغم من ذلك، نود العودة إلى هذه المرحلة؛ إذ إن الامتناع عن القيام بأي عمل يتيح لنا فرصة إلقاء الضوء على الأمور التي يفتقد إليها الفكر في أيامنا هذه، الأمر الذي يمنحنا القدرة على التكلّم على فلسفة أمريكية أيبيرية بالطريقة عينها التي نتكلّم فيها على الفلسفات الألمانية أو الإنكليزية أو الفرنسية[٤٨].

أمّا الفيلسوف المكسيكي ليوبولدو زيبا، فإنه بدوره قام بالتشديد على أهمية تطوير فلسفة أمريكية أيبيرية من شأنها تلبية متطلّبات الكونية والخصوصية. فبالنسبة إليه، يمكن إيجاد الطابع العالمي في المعالم المشتركة بين الشعوب المختلفة. والأمر الخاص بهذا الشأن يكمن في إرجاعه إلى التفكير في الحقائق الملموسة لكلٍّ منها. لا بد من الإشارة في هذا الإطار إلى أن خصوصية الموضوع تتأتّى من الاهتمامات المختلفة والمقاربات المختلفة. وفي الوقت الذي يتمّ سبر أغوار هذه السمات الخاصّة، يتعيّن على الفلاسفة الغوص في

(٤٨) *Philosophy and Phenomenological Research (PPR)*, vol. 9 (1949), p. 351.

هذه المعالم المشتركة وتفحّصها عبر الاهتمام بمختلف الثقافات والأوضاع والشعوب. علاوة على ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن لقاءً بين البلدان الأمريكية على غرار هذا المؤتمر، يشكّل في رأيه خطوة في غاية الأهمية نحو هذا الاتجاه. في هذا الإطار، يقول إن كلاًّ من أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية تحتاج إلى اكتشاف الواحدة للأخرى، وتصحيح الصور المشوهة التي بنتها الواحدة للأخرى، حتى تتمكّنا من تأدية دور المحاوِر الصالح: «عملت أمريكا الأيبيرية، التي تجد نفسها عاجزة في المجال المادي، على توجيه عجزها هذا إلى شيء مقبول مجتمعياً عبر اعتبار نفسها التعبير الأسمى لروحية أمريكا، فيما تقوم بمنح أمريكا الشمالية دوراً مادياً بحتاً. أمّا في ما يتعلّق بأمريكا الشمالية، فقد رأت بدورها أن أمريكا الأيبيرية لا تشكّل سوى مجموعة من الشعوب الفوضوية شبه الوحشية، لا قيمة لها إلا لدى الحكومات الاستبدادية. إلى ذلك، قاومت كلّ من الأمريكتين القدرة الروحية التي امتلكتها الأخرى، فسادَ سوءُ التفاهم الكامل علاقاتهما الضرورية». وبالاستناد إلى حوار حقيقي، يمكن أن يتمّ تطوير الفكر «الأمريكي»:

لا بد من أن يتمّ بلوغ المفهوم العالمي الشامل الذي يجب أن تطمح إليه تيارات الفلسفة كافّة عبر حقائقنا المعيشة، على غرار أية فلسفة أصلية أخرى. ولهذا السبب، من المهمّ جداً تعريف ماهية الواقع وشرحها وإيضاحها. كذلك، من المهمّ جداً اللجوء إلى ذلك الواقع من أجل تلخيص ما يمكننا الإشارة إليه بفكرة أمريكا، أي تلك الأكثر شيوعاً في كلٍّ من أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية. وخلال المؤتمر المذكور ههنا، سبق أن طرحنا على أنفسنا السؤال حول وجود فلسفة أمريكية أيبيرية أو فلسفة أمريكية شمالية. لمَ لا نطرح على أنفسنا سؤالاً حول إمكانيات الفلسفة الأمريكية؟ وبكلماتٍ أخرى، لمَ لا نطرح على أنفسنا سؤالاً حول إمكانيات فلسفة تحترم خصوصية كلّ من الأمريكتين، ويمكن اعتبارها صالحةً لكلتيهما على حد سواء[٤٩]؟

بعد ذلك بأربعة قرون، وفي العام ١٩٨٥ على وجه التحديد، تمّ عقد مؤتمر الفلسفة الحادي عشر في ما بين البلدان الأمريكية في غوادالاخارا، المكسيك، من

---

(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٣.

انـظـر أيـضـاً: Leopoldo Zea, «Philosophy as an Instrument of Interamerican Understanding,» *Social Epistemology*, vol. 1 (1987), pp. 123-130.

أجل مناقشة «أمريكا وتعبيرها الفلسفي». تُظهر أعمال هذا المؤتمر مدى فشل الحوار الذي تمّت محاولة إقامته في العام ١٩٤٧. وفي خلال هذه العقود الأربعة، بدا أن الأمريكتين ابتعدت إحداهما عن الأخرى أكثر من ذي قبل، كما أن الهوة الفاصلة بينهما أصبحت أكثر اتّساعاً. لم تنفكّ الولايات المتحدة تنمو وتتقدم لناحية القوة والثقة بالنفس، كما أصبحت تشكّل جزءاً من الثقافة الغربية المهيمنة التي لا تزال أمريكا اللاتينية تواجهها في صراع من أجل تأمين مكانة خاصة بها. إلى ذلك، لا بد من الإشارة هنا إلى أن فلاسفة الولايات المتحدة لم يُظهروا أي تأثّر بالإمبريالية الثقافية في مجال الفلسفة، وفقاً لما أشار إليه ريتشارد رورتي في الخطاب الرئيسي الذي ألقاه عام ١٩٨٥، وركّز فيه على الميول التحليلية والقارّية للفلسفة الغربية، وشدّد على أن الفلسفة تملك إمكانية التطور شرط أن يتمّ ذلك في مقاطعات تتّسم بالحرّية والازدهار. أمّا المشاركون الكنديون والأمريكيون اللاتينيون، فقد عبّروا عن معارضتهم لهذا الأمر، ووجّهوا سخطهم نحو الفرضية التي قُدمَت بشأن معيارية تقاليد الفلسفة الإنكليزية والفلسفة الأوروبية التوجّه وشموليتهما. أمّا زيا، الذي حضر الاجتماع أيضاً، فقد زعم أن تاريخ الفلسفة الغربية بحد ذاته أظهر أن الأفكار الفلسفية المهمّة تطورت عبر مقاومة قوى القمع والظلم. كما أن أوفيليا سشوتي، وهي فيلسوفة نسوية كوبية تعيش في الولايات المتحدة، عملت بدورها على وصف ذلك الاجتماع بكونه مثال «اللا ـ لقاء» (dis-encounter). بالإضافة إلى ذلك، طالبت بحدوث اختيار أكثر شمولية للجهات المشاركة وللخطباء، فضلاً عن اعتماد اللغة الإسبانية لغةً رسمية للمؤتمر، إلى جانب اللغة الإنكليزية[٥٠].

---

(٥٠) نُشرت الاحتجاجات في: *American Philosophical Association Proceedings and Addresses (APA)*, vol. 59 (1986), and vol. 60 (1987).

انظر: Richard Rorty, «From Logic to Language to Play: A Plenary Address to the Interamerican Congress,» *American Philosophical Association Proceedings and Addresses (APA)*, vol. 59 (1986), pp. 747-753; Thomas Auxter, «The Debate Over Cultural Imperialism,» *American Philosophical Association Proceedings and Addresses (APA)*, vol. 59 (1986), pp. 753-757, and Ofelia Schutte, «Notes on the Issue of Cultural Imperialism,» *American Philosophical Association Proceedings and Addresses (APA)*, vol. 59 (1986), pp. 757-759.

إلى جانب رسائل من ليوبولدو زيا وفرجينيا بلاك إلى المحرّر في: *American Philosophical Association Proceedings and Adddresses* (APA), vol. 60 (1987), pp. 516-522.

لدراسة مفصّلة أكثر حول هذين النقاشين في وسط القرن في أمريكا، انظر: Elizabeth Suzanne Kassab, «Cultural Affirmation, Power, and Dissent: Two Mid-century U. S. Debates,» in: Linda Martin Alcoff and Mariana Ortega, eds., *Constructing the Nation: A Race and Nationalism Reader* (New York: State University of New York Press, 2009).

وعلى الرغم من أن البحث عن فكر خاص يختلف تمام الاختلاف عن الفكر الغربي، بقي المسعى المستمر الذي التزمه المفكّرون الأمريكيون اللاتينيون والعرب والأفارقة، فإن الأمر لم يعد كذلك بالنسبة إلى مفكّري الولايات المتحدة؛ إذ أصبحت بلادهم إحدى أهمّ القوى الرائدة، لا بل القوة الرائدة في الثقافة الغربية. وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين، تركّزت جدالات الولايات المتحدة في المنطقة حول مكانة التقليد الأنغلو ـ أوروبي في البلاد؛ ففيما تحدى البعض سيطرة هذا التقليد، ودعا إلى فهم أكثر شمولية وعرقية وتعددية ثقافية للثقافة والهوية، قام آخرون بالدفاع عن التقليد الأنغلو ـ أوروبي التوجّه ضد هذه التحديات التي رأوا أنها تشكّل تهديدات ضد الثقافة «الجادة» من جهة، وضد هوية البلاد من جهةٍ أخرى[٥١]. أمّا الكاتب المكسيكي المشهور أوكتافيو باث (١٩١٤ ـ ١٩٩٨)، فقد رأى في هذه التحديات فرضيات حول ولايات متحدة أمريكية أكثر حواريةً. يشير باث في الخطاب الذي ألقاه في جامعة تكساس في أوستن عام ١٩٦٩، معلّقاً على كتابه الشهير الصادر منذ نحو عقدين، **متاهة العزلة** (وسأعود إلى ذكر هذا الكتاب في وقت لاحقٍ)، إلى ما يلي:

للمرّة الأولى في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية (وقليلون جداً هم الشعراء والفلاسفة الذين عبّروا عن هذا الأمر سابقاً)، ثمّة تيار قوي جداً يضع القيم والمعتقدات ذاتها التي نشأت عليها الحضارة الأنغلو ـ أمريكية تحت المجهر من أجل الحكم عليها. أليس هذا جديداً لا سابق له؟ يشكّل هذا الانتقاد الموجَّه نحو التقدم نذير تغيرات أخرى، لا بل وعداً بحدوثها. في حال طرحتُ السؤال على نفسي، «هل تستطيع الولايات المتحدة متابعة الحوار معنا؟»، لا شكّ في أن الجواب سيكون أجل ـ شرط أن تتعلّم أولاً كيفية التحاور بعضها مع بعض، مع الآخرين فيها: مع سودها، مع مكسيكييها، مع شبابها. وثمة شيء مشابه يجب قوله للأمريكيين اللاتينيين: نقد الآخرين يبدأ مع النقد الذاتي[٥٢].

---

(٥١) حول مسألة التعددية الثقافية، للفيلسوف ألان بلوم، انظر: Allan Bloom, *The Closing of the America Mind* (New York: Simon and Schuster, 1987).

وللسياسي ويليام بينيت، انظر: William Bennett, *The De-Valuing of America* (New York: Touchstone Books, 1992), and John Arthur and Amy Shapiro, *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference* (Boulder, CO: Westview Press, 1995).

(٥٢) نجد الخطاب، في: Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*, translated by Lysander Kemp (New York: Grove Press, 1985), pp. 220.

حقاً، إن نقد الذات، والنقد كشرط لإمكانية الحوار مع الآخرين، والعلاقات بالولايات المتحدة مواضيع مهمّة برزت في النقاشات الأمريكية اللاتينية بشأن الثقافة في القرن العشرين، بالإضافة إلى المسائل الشائعة الخاصّة بالتقليد والسيطرة والتحرير(٥٣).

ثالثاً: جدالات ما بعد الاستعمار غير الغربية

ـ الجدالات الأمريكية اللاتينية

أصبحت مسائل الهوية الثقافية والضائقة الثقافية مع بداية العقد الثالث من القرن العشرين مواضيع بارزة تمّ التطرّق إليها في جدالات عامة وفكرية جرت في أمريكا اللاتينية عموماً، وفي المكسيك على وجه التحديد. تجدر الإشارة هنا إلى أن الثورة المكسيكية والحرب الأهلية الإسبانية وتدفّق اللاجئين الإسبان، بمن فيهم المفكّرون، ونشوء الفاشية في خلال المرحلة الفاصلة بين الحربين في أوروبا، كلّها أمور أدّت إلى بثّ الحياة في المجالين الفكري والفني في المكسيك. زِد على ذلك أن هذه العوامل مجتمعةً أدت إلى نشوء مجموعة كاملة من النقاشات حول مسائل مختلفة، ومن بينها: العلاقة التي تربط أمريكا اللاتينية بالثقافة الأوروبية؛ وجود ثقافة مميزة تخصّ أمريكا اللاتينية؛ التمازج العرقي والهوية العرقية؛ تقليد الغير؛ التميز والابتكار؛ الدونية والتبعية؛ الوطنية والأصالة. برزت هذه المواضيع، وسادت في جدالات أمريكا اللاتينية حول الثقافة طوال القرن العشرين. وفي استطلاعي السريع، أشدّد على المفاهيم الرئيسية للتقليد والسيطرة والتحرير.

في هذا السياق، يتطرّق الفيلسوف المكسيكي صامويل راموس إلى مختلف نواحي الضائقة الثقافية المكسيكية، وذلك في كتابه المرجعي الأبرز **الإنسان والثقافة في المكسيك**، الذي صدر في العام ١٩٣٤(٥٤). في هذا الكتاب، يعمل

(٥٣) ضمن هذا المنظور المقارَن، نجد مجالاً مهمّاً للتحقيق في النقاشات الغربية وغير الغربية أواخر القرن العشرين حول الأصالة. في الواقع، ركّز كثير من النقاشات الغربية على المسائل المجتمعية للأنظمة السابقة الرأسمالية والاشتراكية وسياسات الهوية، وكذلك حول مسائل الهوية الفردية، بالتوافق مع مفهوم الأصالة. للأسف، من المستحيل أن نخوض في هذه النقاشات في هذا الكتاب المطوّل في الأصل، ويجب مناقشة هذا الموضوع في دراسة أخرى، وفيها أدرس النقاشات الغربية وغير الغربية في أواخر القرن العشرين حول الأصالة والحكم الذاتي والنقد وإعادة النظر في إرث التنوير والرومانسية.

(٥٤) انظر: Samuel Ramos, *Profile of Man and Culture in Mexico*, translated by Peter G. Earl (Austin, TX: Texas University, 1962).

راموس على تحليل الضائقة عبر النظر في النفس المكسيكية التي جسّدتها، وعبر اعتبارها عدداً من الضغوط التي تشكّل تحديات، والانفصالات الناجمة عن الحقائق المعطاة السائدة في البلاد. فنجد مثلاً تلك الهوة الفاصلة بين الطبقات «المُؤَرَبة» المتميزة والنخبة الحاكمة من جهة، وبقية الشعب من جهة أخرى. إلى ذلك، فإن الثورتين اللتين عملتا على تشكيل المكسيك الحديثة ـ ثورة العام ١٨١٠ على الحكم الإسباني، وثورة العام ١٩١٠ على الحكومات الاستعمارية التي استمرّت في الحكم بعد الاستقلال ـ لم تنجحا في تقريب المسافة بين هذين العنصرين اللذين يشكّلان المجتمع المكسيكي. وفي خلال كلّ من هاتين الثورتين، فشلت السلطة في تأسيس وطن متماسك. يُضاف إلى ذلك، أن نقص الاستقرار السياسي والأمن السياسي في خلال القرن التاسع عشر أدّى إلى إعاقة عملية إنشاء مشروع ثقافي وطني يمكن أن يكون مستداماً. لم يتمّ تحقيق أي عمل تراكمي أساسي. فبدل ذلك، أقيمَت محاولات سريعة هنا وهناك من أجل اقتراح مشاريع قصيرة الأجل وسطحية. أدى هذا الفشل والضعف إلى تأسيس إحساس عميقٍ بالدونية. وإن التباين الحاصل بين الطموحات التي غالباً ما تمّت استعارتها من الأوروبيين المثاليين من جهة والحقائق الواقعية المحلّية من جهة أخرى، ساهم في تغذية حسٍّ كبير من الاستصغار الذاتي الذي تمّ التعويض عنه بواسطة نزعتَي الرجولة والشّوفينية.

بالإضافة إلى ذلك، أدخل الفتح الإسباني إلى البلاد حكومة دينية كاثوليكية تتعارض والحداثة، وهي في رأي راموس تناسب المواطنين الأصليين، إلا أنها في النهاية تعارضت بشدة مع الطموحات المائلة إلى الحداثة التي امتلكها الشعب الكريولي (أي أوروبيو البلدان المستعمَرَة). لم يكن هؤلاء الآخرون أمريكيين أو أوروبيين، بل كانوا شعباً ذا انتماءات هجينة تتمثّل حوافزها في المصالح الفردية في اقتصاد موجَّه نحو الخارج، مع الإشارة إلى أن نسبة كبيرة من ثروة البلاد يتمّ نقلها إلى القارة العجوز. لم يُبدِ المواطنون الأصليون أية رغبة في التغيير. رأى راموس أنهم بـ «طبيعتهم» متعلّقون أيما تعلّق بتقاليدهم وأعرافهم المحافِظة. «نحن لا نعتقد أن سلبية الشعب الهندي تتأتّى فقط من الاستعباد الذي أصيب به في زمن الفتح. يمكن جداً أن يكون هذا الشعب قد خضع للفتح لأنه يميل أصلاً إلى السلبية. وحتى قبل الفتح، برز موقف المواطنين الأصليين ضد أشكال التغيير والتجديد كلّها. التزموا عاداتهم واتّسموا بالطابع الروتيني والمحافِظ. بالإضافة إلى ذلك، انطبع أسلوبهم الثقافي بعدم

قابليتهم للتغيير»[٥٥]. وأشار راموس إلى عدم قابليتهم المزعومة للتغيير بعبارة «النزعة المصرية الأصلية».

وباختصار، أعطى التاريخ المكسيك ثقافة مشتقّة استندت إلى تقليد غير سليم لأوروبا؛ ثقافة لم تتلاءم ووقائع البلاد المحلّية. يعمل راموس على تلخيص الضائقة المكسيكية على الشكل التالي:

لم يعش المكسيكيون بشكلٍ طبيعي، ولطالما افتقد تاريخهم الإخلاص والصدق. ذلك هو السبب الذي يوجب عليهم الآن الاستماع إلى الصوت الذي يطالبهم بحياة ملؤها الإخلاص والصدق. لا بد من أن نتحلّى بالشجاعة لنكون ما نحن عليه، وبالتواضع لنتقبّل الحياة التي قُدرَ لنا عيشها من دون الشعور بالخجل من فقرها. وتعود كلّ تلك العلل والأمراض التي عمّرت طويلاً إلى فشلنا في تطبيق تلك القواعد البسيطة للصرامة والتقشّف؛ لقد اخترنا ادعاء عيشنا في ظروفٍ تفوق ذلك الذي نعيشه في الواقع إلى حد بعيد. لا شكّ في أن عدداً كبيراً من المعاناة التي تصيبنا حاليا ستختفي في اليوم الذي نعالج فيه اعتدادنا بذاتنا. وكنتيجة للعيش خارج حقيقتنا وواقعنا، كان لا بد لنا من الضياع في عالم تعمّه الفوضى، وفي خضم هذا العالم نسير والنظر محجوب عنا ولا هدف لنا، تتلاطمنا الرياح من كلّ جهة وصوبٍ... ولا شكّ في أننا نجد التعزية في الإشارة إلى أن الوعي المكسيكي سعى بسرعة مطّردة خلال بضع سنوات إلى استبطان وطني حقيقي. لكن لسوء الحظّ، لم يتمّ اعتماد تفحّص وعينا بالصرامة والعمق والموضوعية اللازمة التي تتطلّبها المسألة[٥٦].

على الرغم من ذلك، لا يمكن أن يتمثّل الحلّ في رفض قاطع وإجماعي لكلّ عنصر أجنبي ولسياسة عدم الانحياز، كما لا يمكنه أن يكون على أي شكل مربك من «الطابع المكسيكي»: «يجب ألا نستمر في اتّخاذ الطابع «المُؤَوْرَب» المزيف؛ بل إنه لمن الضروري جداً تفادي الوقوع في أي وهم خطير آخر يعتزّ هو أيضاً بطابعه المكسيكي المزيف ... يُشار هنا إلى أنهَ تماماً عندما تمّ إنشاء «الطابع الأوروبي» على مثال ثقافة يمكن أن تكون، بغضّ النظر عن الحياة، تمّ أيضاً إنشاء «الوطنية» على المعتقد القائل إن المكسيك

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

كانت مكتملة بحد ذاتها، وتمتلك ملامح وطنية محددة، وأن الأمر الوحيد الذي تحتاج إليه هو إخراجها إلى نور النهار، كما يُخرَج وثن دفين»[٥٧].

أمّا الأمر الذي يحتاج إليه المكسيكيون، فيتمثّل ـ وفقاً لما يراه راموس ـ في المعرفة الحقيقية للذات، ولا بد من اكتساب ذلك عبر انتهاج مقاربة علمية تتطرّق إلى العقل المكسيكي. يضيف راموس في هذا الإطار، أن فكرة «العِلم المكسيكي» غير منطقية البتّة؛ إذ لا بد من أن يتّسم العلم بالطابع الكوني الشامل. إنه عبارة عن غياب مثل ذلك الاستبطان الحقيقي الذي ساهم في انفتاح معضلة الثقافة الأوروبية. وحالما يتمّ تأمين مثل هذه المعرفة الذاتية، يمكن عندئذ امتلاك بعض السمات الأوروبية بشكل اختياري. تجدر الإشارة هنا إلى أن في ذلك الحين فقط، يمكن أن يتحول التقليد المؤذي إلى تداخل اجتماعي بنّاء. ويتمثّل الأمر الأكثر أهمّية في اكتساب العلم والتكنولوجيا، هذين العنصرين اللذين يُعَدّان ضروريين من أجل حماية البلاد من هيمنة الولايات المتحدة وما تشكّله من تهديد. وأخيراً، فإن مثل هذا الاكتساب الواعي للثقافة الأوروبية سيؤدي في نهاية المطاف إلى اكتساب المكسيك شخصية واثقة تتّسم بثقافة حقيقية متّصلة بالحياة المكسيكية الحقيقية:

يجب أن تحصل المكسيك في المستقبل على ثقافة مكسيكية، إلا أننا لا نملك أوهاماً حول كونها ثقافة أصلية أو فريدة في نوعها. وبقولنا الثقافة المكسيكية نعني ثقافة شاملة تمّ جعلها خاصة بنا؛ النوع الذي يمكن أن يتعايش معنا ويعبّر عن روحنا بالطريقة المناسبة. والغريب فعلاً هو أن الطريق الوحيد المفتوح أمامنا ــ من أجل تشكيل ثقافة مكسيكية ــ يتمثّل في الاستمرار في التعلّم عن الثقافة الأوروبية. في الواقع، إن عِرقنا يتفرّع من العِرق الأوروبي. كما أن تاريخنا بات تدريجياً على الطريقة الأوروبية. إنما، على الرغم من ذلك، لم ننجح في تشكيل ثقافتنا الخاصة لأننا عملنا على فصل الثقافة عن الحياة. لم نعد نرغب في ثقافة مزيفة تعيش مثل زهرة تنمو في دفيئة؛ لم نعد نرغب في الطابع الأوروبي المزيف[٥٨].

أما باث، الذي كتب في أواخر الأربعينيات، فقد أشار إلى أن أوروبا، باعتبارها مخزناً يحوي ثقافة يمكن اكتسابها، تعرّضت لاضطرابات شديدة، وأن

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٠٨ (التشديد في النص الأصلي).

المشكلة التي تواجهها أمريكا اللاتينية في إنتاج فكر أصلي خاص بها اتّخذت طابعاً عالمياً. في الواقع، أصبح عُري البشر وعزلتهم أمراً عالمياً شاملاً:

للمرّة الأولى، لم تعُد المكسيك تملك تحت تصرّفها مجموعة من الأفكار العالمية الشاملة التي يمكن أن تبرّر وضعها. وما إن أصبحت أوروبا أشبه بمخزن للأفكار الجاهزة المعدّة للاستخدام، أصبحت تعيش الآن مثلنا تماماً، يوماً بيوم. في الواقع، لا بد من الإشارة إلى أن العالم الحديث لم يعد يملك أية أفكار. وبالتالي، يمكن أن تواجه المكسيك الحقيقة والواقع، تماماً كما فعل الجميع، وحدها. إلا أنها ستكتشف بتجرّدها طابَعها العالمي الحقيقي الذي شكّل في الماضي مجرّد تكييف للفكر الأوروبي. لن تتّخذ فلسفة البلاد سوى الطابع المكسيكي من حيث اللهجة أو التشديد أو الأسلوب وليس في المضمون. لا شكّ في أن الطابع المكسيكي سيصبح أشبه بقناع إذا تمّ نزعه يكشف أخيراً عن حقيقة الإنسان التي أخفاها. وتحت الظروف السائدة في ذلك الوقت، أصبحت حاجتنا إلى تطوير الفلسفة المكسيكية ضرورة للتفكير في حلّ بعض المشاكل التي لم تعد تختصّ بنا وحدنا، بل انتشرت لتطاول جميع البشر. ومن هنا، فإن الفلسفة المكسيكية الحقيقية يجب أن تكون فلسفة واضحة وبسيطة[٥٩].

وبالنسبة إلى باث، سيتطلّب هذا التفكير الذاتي تجذّر النقد، وهو يرى أن الثورة المكسيكية فشلت في تحقيق أهدافها، ولاسيما تلك التي تُعنى بإعادة ربط واقع البلاد وحقائقها، بالإضافة إلى إنشاء مجتمع حرٍّ وشامل يستند إلى تطبيق النقد. ويضيف قائلاً إن الفنانين رسموا لوحات قيّمة وكتبوا الروايات التي تظهر فيها روح الثورة. ولكن أُلقِيَت على عاتق أهل الفكر المكسيكيين كلّهم مسؤولية كبرى تجاه ذلك الفشل: إذ فقدوا مقدرتهم النقدية في إثر انضمامهم إلى أجهزة السلطة من جهة، وتبيّن أنهم غير قادرين على تكوين رؤية شاملة للبلاد من جهة أخرى: «بدأت الثورة كعملية استكشاف لذواتنا وعودة إلى أصولنا؛ ثمّ أصبحت في ما بعد بحثاً ومحاولة فاشلة لناحية التأليف؛ أخيراً، وبما أن هذه الثورة لم تكن قادرة على استيعاب تقاليدنا وتزويدنا بمخططٍ جديد يمكن العمل عليه، أصبحت أشبه بمساومةٍ. لم تملك الثورة إمكانية تنظيم قيمها الثورية في منظور

---

(٥٩) انظر: Paz, Ibid., p. 171.

لقراءة أخرى حول المميزات المكسيكية، انظر: Alfonso Reyes, *Mexico in a Nutshell and Other Essays*, translated by Charles Ramsdell (Berkeley, CA: University of California Press, 1964).

عالمي، كما لم يتمكّن أهل الفكر المكسيكيون من حلّ ذلك النزاع القائم بين حالات القصور التي يعانيها تقليدنا من جهة، وحاجتنا إلى ورغبتنا في اتّخاذ الطابع المطلق العالمي من جهة أخرى». وبالتالي، فإن المهمة الآن تتمثّل في التزام الفكر الأصلي: «لا يمكن أن يبرّر أعمالنا أي شيء الآن: نحن وحدَنا القادرون على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الواقع علينا. وبالتالي، فإن التفكير الفلسفي أصبح حاجة ملحّة. لا يكفي أن نقوم بمراقبة ماضينا الفكري أو بوصف مواقفنا المميزة. أمّا الأمر الذي نحن بأمس الحاجة إليه، فيتمثّل في الحلّ الملموس؛ حلّ من شأنه أن يُضفي معنى على وجودنا على الأرض»[٦٠].

وعلى غرار راموس، اشتكى باث من غياب حسّ ذاتي حقيقي وأصلي: «يشكّل الطابع المكسيكي طريقة لكي لا نكون ما نحن عليه أصلاً، أسلوب حياة لا يمتّ لنا بصلة». في المقابل، رأى باث، وعلى عكس راموس، أن الحلّ يكمن في النقد المحرّر لا في البحث عن شكل أكثر تناسباً من الاستعارات الثقافية. يمكن أن تشكّل الهوية، التي تتميز على الدوام بكونها رمزية وزائلة ولكن ضرورية، المفتاح لتمكين الحسّ الذاتي:

إن الضمائر عبارة عن أقنعة، تماماً مثل الأسماء، وقد لا يوجد وراءها أحد سوى ضمير المتكلّم الآني نحن، مع الإشارة إلى أن هذا الضمير عبارة عن ضمير هي أو هو زائل بلمح البصر. إنما في الوقت الذي نعيش فيه، لا يمكننا تجنب أي من الأقنعة أو الأسماء أو الضمائر: لا بد من الإشارة هنا إلى أننا غير منفصلين عن رواياتنا وسماتنا. حُكِمَ علينا اختراع قناع ثمّ اكتشفنا أن ذلك القناع هو وجهنا الحقيقي. وفي كتاب «متاهة العزلة»، بذلت قصارى جهدي (وطبعاً من دون تحقيق نجاح كامل) من أجل تفادي أية عقبات تواجهها البشرية المجرّدة وأوهام فلسفة اتّخاذ الطابع المكسيكي: ذلك القناع الذي يتحول إلى وجه، الوجه المتحجّر الذي يتحول إلى قناع. لم أهتمّ في تلك الأيام بتحديد عملية اتّخاذ الطابع المكسيكي، إنما أبديت بدل ذلك اهتماماً بالنقد: إن النشاط لا يتمثّل في معرفة ذواتنا فحسب، بل بتحرير أنفسنا أيضاً. يعمل النقد على تطوير إمكانية الاستحصال على الحرّية، وهو يُعَد بالتالي دعوة إلى العمل[٦١].

أمّا زيبا، وهو أحد تلامذة راموس، فقد وصف المأزق الثقافي الأمريكي

---

(٦٠) انظر: Paz, Ibid., pp. 168-169.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦٩ و٢١٦ (التشديد في النص الأصلي).

اللاتيني بقوله إن المواطنين الأمريكيين اللاتينيين لم يستوعبوا الثقافات الأصلية الخاصة بمنطقتهم، وإن الثقافة التي استوعبوها لم تكن ملكاً لهم مهما حاولوا إنشاء الروابط بينهم وبينها(٦٢). وفي المقال الذي نُشر عام ١٩٤٢ تحت عنوان «وظيفة الفلسفة الحقيقية في أمريكا اللاتينية»، يشير زيا إلى ما يلي:

لا يمكن إيجاد ما يعود إلينا وما هو خاص بأمريكا اللاتينية في الثقافة ما قبل الكولومبية (pre-Columbian). هل يمكن إيجاده في الثقافة الأوروبية؟ يحدث لنا الآن أمر غريب في ما يخصّ الثقافة الأوروبية: نحن نستخدمها إلا أننا لا نعتبرها ملكاً لنا؛ إننا نشعر بأننا نعمل على تقليدها. في الواقع، تتشابه طريقة تفكيرنا وآراؤنا العالمية مع تلك التي تميز أوروبا. تحمل الثقافة الأوروبية معنى خاصاً بنا لا نجده في الثقافة ما قبل الكولومبية. ومع ذلك، فإننا لا نشعر بأنها لنا. نشعر بأننا نستفيد من الأمور التي لا يحقّ لنا بها. نشعر وكأننا نرتدي ثياب غيرنا: قياسها أكبر من أن يناسبنا. إننا نكتسب أفكارها إنما لا نقدر على اعتمادها. نشعر بأنه يتعيّن علينا تحقيق المثُل العليا التي تتبّعها الثقافة الأوروبية، بيد أننا نشعر بعدم قدرتنا على إكمال هذه المهمة: نكتفي بإظهار إعجابنا بهم والتفكير في أنهم لا يناسبوننا. تلك هي المشكلة التي نواجهها: نحن لا نشعر بأننا ورثة ثقافة أصيلة لأن تلك الثقافة لا تملك أي معنى بالنسبة إلينا من جهة، ولأن الثقافة التي تملك معنى بالنسبة إلينا لا تبدو وكأنها ملْك لنا(٦٣).

في هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أن هذا الانفصال عن الثقافة المتبنّاة يفسّر ذاته بالهوة الفاصلة بين الفكر والواقع. لا يمكن اعتبار الفكر الأمريكي اللاتيني انعكاساً للوقائع والحقائق الأمريكية اللاتينية. خلافاً لذلك،

---

(٦٢) انظر: Leopoldo Zea, «The Actual Function of Philosophy in Latin America,» in: Jorge J. E. Gracia, *Latin America Philosophy in the Twentieth Century: Man, Values, and the Search for Philosophical Identity* (New York: Prometheus Books, 1986), pp. 219-230, and Lowell Dunam, *The Latin American Mind*, translated by James H. Abbott (Norman, OK: Oklahoma State University, 1963).

وللحصول على دراسة أخيرة عن أفكار زيا حول الثقافة والفلسفة، انظر: Mario Saenz, *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea* (Lanham, MD: Lexington Books, 1999).

في بناء إيجابي للهوية الأمريكية اللاتينية، انظر: José Marti, *José Marti Reader: Writings on the Americas*, edited by Deborah Shnookal and Mirta Muñiz (Melbourne: Ocean Press, 1999), and Roberto Fernandez Retamar, «Our America and the West,» *Social Text*, vol. 5 (1986), pp. 1-25.

(٦٣) Zea, Ibid., p. 222.

سيبقى مجرّد تقليد غير ناضج لفكر أجنبي: «تكمن الضائقة في أننا نريد تكييف الظروف الأمريكية اللاتينية مع مفهوم العالم الموروث من أوروبا، بدل تكييف مفهوم العالم ذاك مع الظرف الأمريكي اللاتيني. ومن هنا يمكننا أن نستشفّ الانفصال القائم بين الأفكار والواقع». يشكّل انعدام إمكانية تطبيق الأفكار والمثُل الأوروبية مصدر الشعور بالدونية: «تكمن الضائقة في أن ما نعتبره أمريكياً أي ما هو لنا، هو دون المستوى. كما تُعَد مقاومة الإنسان الأمريكي اللاتيني لرغبته في أن يصبح مماثلاً للأوروبي عجزاً»[٦٤].

ويضيف زيا أن هذا الشعور بالدونية موجود أيضاً تجاه أمريكا الشمالية. وتعبّر هذه الأخيرة بدورها عن حسّها الخاص بالدونية تجاه أوروبا عبر تخطّي الإنجازات الأوروبية من حيث العدد، من دون أن تتمكّن حقّاً من الاتّسام بالابتكار في حقّها الخاص:

سعت أمريكا الشمالية إلى أن تكون أوروبا ثانية وصورة مكبَّرةً عنها. لا يهمّ الابتكار الأصلي. أمّا الأمر المهمّ، فيتمثّل في بلوغ المثُل الأوروبية بشكل بارز وبطريقة تخلو من أية شائبة. تحول كلّ شيءٍ إلى مجرّد رقم: هذا القدر من الدولارات، أو هذا القدر من الأمتار. في النهاية، تمثّل الأمر الوحيد الذي تمّ السعي إلى تحقيقه في إخفاء شعور الدونية السائد. يحاول الأمريكيون الشماليون إظهار أنهم يملكون القدرة مثل الأوروبيين. وتكمن طريقة إظهارهم هذا الأمر في القيام بالأمور عينها التي سبق أن قام بها الأوروبيون، إنما على صعيد أوسع وبمثالية وتقنية أعظم. وعلى الرغم من ذلك، يظهر هذا الأمر قدرة تقنية لا ثقافية، وذلك لأن القدرة الثقافية تظهر في إيجاد حلّ للمشاكل التي يواجهها الإنسان في حياته، وليس في التقليد التقني لحلول أوجدها أناس آخرون لحلّ مشاكلهم الخاصة.

في المقابل، يشعر الإنسان الأمريكي اللاتيني بالدونية ليس فقط تجاه الأوروبي بل تجاه الأمريكي الشمالي أيضاً. والواقع هو أنه لم يعد يحاول إخفاء شعوره بالدونية فحسب، بل إنه يعرضه أيضاً من خلال الاستصغار الذاتي. والأمر الوحيد الذي حاول القيام به حتى الآن هو العيش براحة في ظلّ الأفكار التي يدرك تماماً أنها ليست له[٦٥].

---

(٦٤) المصدر نفسه.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

تكمن إمكانية التخلّص من عامل التقليد في خوض هذا التحدي في التعبير عن المشاكل الشخصية وفي السعي إلى معالجتها. وهنا، يرى زيبا أن الفكر الأمريكي اللاتيني الحقيقي من شأنه أن يكون تفكيراً منهجياً حول الحقائق الأمريكية اللاتينية، أو «الظروف»، مع الإشارة إلى أن هذا الأخير مصطلح تمّت استعارته من الفيلسوف الوجودي الإسباني خوسيه أورتيغا إي غاسيت (١٨٨٣ ـ ١٩٥٥). قد يتعيّن على الفلسفة تقديم مساهمة ملحوظة وفاعلة جداً لتكوين مثل ذلك التفكير. إلى ذلك، يتعيّن على العنصرين كليهما أن يتجذّرا في الواقع والحقائق المحلّية المعيشة ـ أي لا بد من أن تكون مؤرّخة ـ ويجب في الوقت عينه أن تكون شاملة وعالمية؛ إذ سيتعيّن عليها التطرّق إلى مسائل إنسانية إنما من وجهة نظر أمريكية لاتينية. يرتكز الطابع الشمولي عندئذ على جمع وجهات النظر هذه على اختلافها. وضمن السياق الأمريكي اللاتيني، يشير زيبا إلى أنه يجب تكوين وعي إنساني وشامل و«خلاسي» (mestizo). إن الالتزام بهذه المهمّة من شأنه استبدال حسّ الدونية بحسّ المسؤولية: «لكي نكون أكثر وعياً بشأن العلاقات الحقيقية السائدة بيننا وبين الأوروبيين، تعمل الثقافة على إزالة حسّ الدونية الذي يغمرنا، واستبدالها بحسّ المسؤولية. ذلك هو الشعور الذي يبثّ الحياة في نفس الإنسان الأمريكي اللاتيني اليوم؛ فهو يشعر بأنه «بلغ سن الرشد». . . يعرف الإنسان الأمريكي اللاتيني ذاته ويعتبر نفسه وريث الثقافة الغربية، كما أنه يطالب الآن بالاستحصال على مكانة له فيها. وتلك المكانة التي يطالب فيها هي دور المساهم». وفي حال لم يلتزم الأمريكيون اللاتينيون بمثل هذا التفكير الجدّي، لا شكّ في أنهم سيبقون أسرى الأيديولوجيات المتغيرة أبداً، في غياب رؤية وطنية شاملة وهوية إقليمية: «إننا لا ننفكّ نختبر أيديولوجيات دائمة التغير ونبرز من خلالها. لا يوجد أية خطّة وطنية، إذ لا وجود لأي حسٍّ وطني. كما أنه لا وجود لأي حسٍّ وطني للسبب عينه الكامن وراء الواقع الذي يقول إنه لا يمكن تحديد أمريكا اللاتينية وماهيتها»[٦٦].

لكن وفقاً للفيلسوف البيروفي أوغوستو سالازار بوندي، لا تُعَد هذه الضائقة بالأمر الغريب بالنسبة إلى المكسيك أو البيرو، بل هي سمة عامة تطبع الفكر الأمريكي اللاتيني والفلسفة الأمريكية اللاتينية. إلى ذلك، حدثت محاولات لتفسير هذه الظاهرة عبر الإشارة إلى أن أمريكا اللاتينية أمّة فتية، وبالتالي لا تميل

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

إلى التفكير النظري، وإلى أنها تملك انفتاحاً عالمياً شاملاً فيما لا تقدم مؤسّساتها ظروفاً جيدة من أجل الإنتاج الفكري الأصلي. ويضيف بوندي قائلاً إنه، في الواقع، الأمر الذي يتّسم بذاك الانفتاح العالمي القدرة غير المحدودة على التلقّي بسبب حالة التبعية السائدة في المنطقة، كما في أية منطقة أخرى في العالم الثالث الذي يعاني التخلّف الحضاري والاقتصاد الأجنبي والهيمنة السياسية. لا يمكن أن تؤدي هذه الحالة إلا إلى فكر غير أصلي موجَّه نحو ثقافة السيطرة: «تعيش البلدان الخاضعة لسيطرة الآخرين وفق رؤية موجّهة نحو الخارج، حيث إن وجودها يعتمد على القرارات التي تتّخذها القوى المسيطِرَة، مع الإشارة إلى أن هذه القرارات تغطّي الميادين والمجالات قاطبة. لا تُعَد هذه السمة غريبة عن الطابع المتلقّي والمُقَلِّد الذي تتمثّل به الفلسفة ـ ولا يقتصر الأمر على الفلسفة وحدها ـ التي تميز أمريكا الإسبانية. بالإضافة إلى ذلك، تفتقد تلك البلدان الحيويةَ والديناميكية، ولا شكّ في أن الأمر يعود إلى اقتصادها الضعيف، وإلى نقص تماسك مجتمعاتها بفعل التخلّف الحضاري»[٦٧].

وبالنسبة إلى بوندي، يمكن ـ بل يجب ـ أن تخلق الفلسفة وعياً تجاه هذه التبعية وفقدان الأصالة. تساهم الاختلافات الواقعة بين نماذج الثقافة وظروف الحياة في خلق وعي ذاتي مشوَّه. إنه إدراك التبعية الواضح الذي يسعه فتح إمكانية تجاوز الأمر عبر تبديد الأساطير والأوهام التي أضحت تلفّ الواقع. وباعتبار أن الفلسفة عبارة عن أسلوب تفكير نقدي وتحليلي، لا بد لها من أن تشكّل صورة أكثر صدقاً عن الذات، وبالتالي لا بد من أن تساعد في تخطّي هذه الحالة المنتشرة من فقدان الأصالة:

الفلسفة الإسبانية. . . يجب أن تُعَد إدراكاً ووعياً بوسعهما إلغاء الأحكام المسبقة والأساطير والمثُل العليا؛ إدراكاً من شأنه توعيتنا على خضوعنا كشعوب وضعفنا كبشر. . . لا بد من أن يكون هنالك. . . إدراك نقدي وتحليلي لإمكانيات ومتطلّبات واقعنا كإنسانية. تتطلّب هذه الأمور جميعها فكراً من شأنه التخلّي عن كلّ وهم مخيب للآمال، وعبر التعمّق في المادة التاريخية لمجتمعنا، البحث عن المميزاتً والقيم التي يسعها التعبير عن هذا الإدراك بشكل إيجابي.

---

(٦٧) Augusto Salazar Bondy, «The Meaning and Problems of Hispanic American Thought,» in: Gracia, *Latin America Philosophy in the Twentieth Century: Man, Values, and the Search for Philosophical Identity*, pp. 241-242.

لا بد من أن تكون هذه المميزات والقيم بالتحديد تلك القادرة على إيجاد تجاوبٍ معها في أمريكا الإسبانية كلّها. وبالإضافة إلى بعض القوى الملتقية الأخرى، لا بد من أن تكون هذه المميزات والقيم قادرة على إطلاق حركة تقدمية من شأنها التخلّص من التخلّف الحضاري والسيطرة(٦٨).

في هذا السياق، يستعيد تاريخ الأفكار التي تعاملت مع هذه الضائقة الثقافية التي طبعت أمريكا اللاتينية، بدءاً من أعمال زميله البيروفي خوسيه كارلوس مارياتيغي (١٨٩٤ ـ ١٩٣٠)(٦٩)، خلال العقد الثاني من القرن العشرين، وانتقالاً إلى أعمال راموس وزيبا والآخرين. بالإضافة إلى ذلك، يلقي بوندي الضوء على الجهود التي تركّزت لغاية يومنا هذا على الاقتراحات النظرية. أمّا الأمر الذي نحتاج إليه الآن، فيتمثّل في العمل الثوري بالاستناد إلى هذه الطروحات، وهو ما قد لا يحرّر مجتمعات بلدان العالم الثالث الخاضعة فحسب، بل مجتمعات العالم الأول المسيطِرَة أيضاً:

عندما اقترحت الفلسفة تحرير ذاتها تاريخياً، لم تقم حتّى بإنجاز عملية تحرير الفيلسوف؛ إذ لا يمكن لأحد التحرّر عندما يكون/ تكون هو/ هي المسيطِر(ة). لذا فإن أردنا التمعّن بالأمور، نجد أن إمكانية التحرير الوحيدة مفتوحة للمرّة الأولى في تاريخ العالم الثالث، عالم الإنسان المقموع والمتخلّف حضارياً، هذا الإنسان الذي يسعى إلى تحرير نفسه والآخر، أي القامِع، في الوقت عينه. ثمّ، للمرّة الأولى، يظهر أمل في أن يكون هنالك فلسفة التحرّر. وفي الصراع الملموس على صعيد الطبقات والمجموعات والأمم، يظهر صراع آخر يعمل على قمعي ولا بد لي من أن أتحوّل عنه ـ آلية السيطرة. يجب أن تشكّل الفلسفة جزءاً من هذا الصراع لأنها، على خلاف ذلك، ستبني [فقط] فكراً مجرّداً ثمّ نمتنع عن تحرير أحد، وحتّى أنفسنا، بذريعة أننا سنحرّر أنفسنا باعتبارنا فلاسفة(٧٠).

تُظهر بعض الكتابات الحديثة في المنطقة استمرارية مسائل المحاكاة

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٦٩) José Carlos Mariategui, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*, translated by Marjory Urquidi (Austin, TX: Texas University, 1971).

(٧٠) اقتبست أوفيليا شوته ممّا كتبه بوندي، في: «Philosophy and the Problem of Cultural Identity: From Ramos to Salazar Bondy,» in: Ofelia Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, SUNY Series in Latin American and Iberian Thought and Culture (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), p. 103.

والهوية وثباتها في الجدالات المطروحة في أمريكا اللاتينية(٧١). ثمّة تحليلان من البرازيل يربطان مسائل المحاكاة والأصالة بظاهرة الحداثة والوطنية والاستعمار. وفي المقال المعنون «وطني بالمحاكاة»، يقرّ الناقد الأدبي البرازيلي روبرتو شوارتز بمشكلة المحاكاة في الحياة البرازيلية الثقافية، لكنه ينتقد الطريقة البسيطة التي تمّ اتّباعها في ذلك حتى الآن(٧٢). فبالنسبة إليه، أخطأ مَن هم مِن الطبقات الرفيعة وأهل الفكر في ربط أنفسهم بالأفكار والمثُل الأوروبية، كما فتحوا هوّة تفصلهم عن تجاربهم المحلّية ومواطنيهم. وكما تمّ تقديم قصّتهم، عملوا على تصحيح الخطأ بفضل العقل عبر التحوّل ليكونوا أكثر «أصالة» وأكثر وطنية. أمّا بالنسبة إلى البعض، فإن تخطّي هذه الهوّة الفاصلة بين الثقافة المستوردة والحقائق الوطنية استلزم إنكار كلّ ما هو أجنبي. تميزت هذه النزعة بالقوة حتى فترة الستّينيات، عندما بدأت الوطنية الشعبية تتعرّض لهجوم وتبدو محدودة ورجعية. لا بد من الإشارة هنا إلى أن اتّباع نزعات هذه الصناعة الثقافية التي تتخطّى حدود الدولة كان الخيار السليم الذي تعين اتّخاذه. أمّا فلسفات ميشال فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤) وديريدا، فقد عملت من هذه الناحية على تقديم نقد بناء للهرمية، الأصلية منها والمقلَّدَة، كما بدت قادرة على حلّ بعض مشاكل المحاكاة عبر تبديد هذه الهرمية.

وبالنسبة إلى شوارتز، لا تعمل هذه النظريات الفلسفية على إلغاء المشاكل الحقيقية لناحية تبعية التاريخ الوطني أو معطياته. وهو يضيف أن الواقع التاريخي يتمثّل في كون البرازيل حاولت جاهدةً للتوفيق بين العبودية والمواطنية البرجوازية

---

(٧١) لقراءة عمل جديد حول سؤال «هل يوجد فلسفة أمريكية لاتينية؟»، انظر: Oscar Marty, «Is There a Latin American Philosophy?,» *Metaphilosophy*, vol. 14, no. 1 (1983), pp. 46-52; Jorge J. E. Gracia: «Introduction: Latin American Philosophy Today,» *Philosophical Forum*, vol. 20, nos. 1-2 (1988-1989), pp. 4-32; «Ethnic Labels and Philosophy: The Case of Latin American Philosophy,» *Philosophy Today*, vol. 43 (1999), pp. 42-49; Eduardo Mendieta, «Is There a Philosophy of Latin American,» *Philosophy Today*, vol. 43 (1999), pp. 50-61, and Vicente Medina, «The Possibility of an Indigenous Philosophy: A Latin American Perspective,» *American Philosophical Quarterly*, vol. 29, no. 4 (1992), pp. 373-380.

(٧٢) انظر: Roberto Schwarz, «National by Imitation,» in: John Beverly, Micheal Aronna and José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America* (Durham, NC: Duke University Press Books, 1995), pp. 264-281.

ونُشر المجلّد المجموع أولاً كعدد خاص لمجلّة: *Boundary*, vol. 20, no. 3 (1992).

انظر أيضاً: Roberto Schwarz, *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*, edited by John Gledson (London: Verso, 1992).

الجمهورية. يُشار هنا إلى أن البنى الاقتصادية الاستعمارية التي تستند إلى العمل المستثمَر لصالح الصناعة الأوروبية (والأمريكية في ما بعد) بقيت على حالها منذ أن حصلت البرازيل على استقلالها في العام ١٨٢٢. أدى هذا الإهمال إلى الانفصال الثقافي، واستبعاد الفقير، وغياب الطابع المتماسك والمندمج للمجتمع الوطني. شكّلت ظاهرة المحاكاة تعبيراً عن هذا الانقسام الاجتماعي الاقتصادي وكذلك عن أثر الحداثة في البرازيل. يرى شوارتز أن التحوّل إلى الأصالة لا يكفي لوقف النسخ من المراكز المدنية، كما أنه لا يُعَد مسألة ذوق أو خيار فكري. أمّا الأمر الذي نحتاج إليه التطرّق إليه، فيتمثّل في الاستبعادات الكثيرة الحاصلة والأعمال القمعية التي استندت إليها البرازيل العصرية.

في هذا الإطار، يستفيض زميل شوارتز الناقد البرازيلي آموس ناسيمينتو في الكلام، ويتوسّع في ما يتعلّق بالأيديولوجيات التي أدّت إلى نشوء هذه الحداثة، أي الاستعمار والتوفيق بين المعتقدات (syncretism) والشعبوية(٧٣). إذ يقول ناسيمينتو إنه وجب على الشعبوية والتوفيق بين المعتقدات أن يكونا مشاريع شاملة لبناء الأمّة لكنهما كانا في الواقع مشاريع استيعابية أوروبية استثنت الشعب الأصلي والأفارقة وقمعتهم. من ثمّ، تمّ إنشاء مشاريع مضادة للثقافة في المقاطعات لمقاومة هذه المشاريع المهيمنة، مثل البعثات اليسوعية للغوارانيين (Guaranis) و**كويليمبوس** (quilimbos) (تجمّع ريفي للعبيد السابقين) وحركة **الحداثة** في العشرينيات، التي تُعَد فترة حاسمة في حداثة الغربنة. وواجهت هذه المقاطعات المقاوِمةُ الحركةَ الاستعمارية، بينما تعاونت الحركة الاستعمارية مع حركتي الإنسانية والتنوير في أوروبا. وتجدر الإشارة إلى أن المقاطعات شكّلت تعابير ما بعد الاستعمار عن أمريكا اللاتينية، لأنها تعبّر عن وجهات نظر واهتمامات الذين تُركوا خارج مشروع الحداثة.

بالإضافة إلى ذلك، لطالما اعتُبر ربط الحداثة بالاستعمار والإبادة الجماعية والعبودية والنفي موضوعاً متكرّراً في الفكر الأمريكي اللاتيني. أمّا الفيلسوف الأرجنتيني إنريكي دوسيل، الذي نُفي إلى المكسيك، فيصف هذه

---

(٧٣) انظر: Amos Nascimento, «Colonialism, Modernism, and Postmodernism in Brazil,» in: Eduardo Mendieta, *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003), pp. 124-149.

انظر أيضاً: Amos Nascimento, *A Matter of Discourse: Community and Communication in Contemporary Philosophies* (Aldershot: Ashgate, 1998).

الظواهر المتّصلة بالحداثة تحت عنوان «سفلية الحداثة»(٧٤)، وبالنسبة إليه تعَد الحداثة ظاهرة أوروبية تتألّف ضمن علاقة جدلية مع الغيرية غير الأوروبية، وهذا الأمر أصبح محتملاً من خلال استعباد العالم الجدي. وفي هذا السياق يعتبر دوسيل أمريكا اللاتينية الغيرية الجوهرية للحداثة، وتتضمّن الحداثة عقل التحرير وعقل الإبادة معاً. وبصياغة استفزازية، يربط دوسيل البيان التأسيسي الديكارتي «أنا أفكّر إذاً أنا موجود» بوحشية أوروبا الحديثة حيال سائر العالم: «من عبارة «أنا أحتلّ» التي طُبقت على عالم الأزتِك والإنكا وكل أمريكا ومن عبارة «أنا أستعبد» التي طُبقت على الأفارقة الذين بيعوا من أجل الذهب والفضّة المحصّلَين ثمناً لموت الهنود الأمريكيين العاملين في أعماق الأرض ومن عبارة «أنا أقهر» لحروب الهند والصين إلى «حرب الأفيون» المخزية ـ من هذه «الأنا» ظهرت العبارة الديكارتية **أنا أفكّر**»(٧٥). وفي مواجهة هذه الحداثة وهذا العقل المهلك والقاهر، أراد دوسيل التركيز على «عقل الآخر»، أي عقل الفقير والعبد والهندي والمرأة والطفل والثقافات الشعبية التي جُعلت ثانوية بدلاً من لاعقلانية ما بعد الاستعمار ونقد العقل. لذا، يجب أن تكون فلسفة التحرّر إعداداً لعقل الآخر من قبل المفكّرين الذين تقع على عاتقهم مهمّة إعطاء الصوت لهذا الآخر. ويُعتبر هذا الأخير وجه الغيرية في المعنى التابع للفيلسوف ليفيناس، أي الوجه الذي يمثّل نداء الله الذي يستدعي المرء إلى الإجابة في الفكر والعمل الأخلاقي.

وفي هذا السياق، شكّلت فلسفة التحرّر لدوسيل موضوع النقاشات الحيوية. وتجدر الإشارة إلى أن الحركة النسوية الأمريكية اللاتينية انتقدت هذه الفلسفة بسبب ميولها المحافظة والمحيرة. وتعتقد البروفسورة أوفيليا شوته أن دوسيل يدمج القيم البلاغية الجذرية في تلك الأخلاقية المحافظة التقليدية، وخصوصاً بشأن مسائل النساء والزواج والجندرة، وأن أفكاره تبقى موازية لخطّ

(٧٤) Enrique Dussel, «Eurocentrism and Modernity,» in: Beverly, Aronna and Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, pp. 65-76.

(٧٥) انظر: Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*, translated by Aquilina Martinez and Christine Morkovsky (Mariknoll, NY: Orbis, 1985), p. 8.

وللحصول على تحليل عام لفلسفة التحرّر الأمريكية اللاتينية، انظر: Horacio Cerutti-Guldberg, «Actual Situation and Perspectives on Latin American Philosophy of Liberation,» *Philosophical Forum*, vol. 20 (1988-1889), pp. 43-61, and Mario Saenz, «Philosophies of Liberation and Modernity: The Case of Latin America,» *Philosophy Today*, vol. 38 (1994), pp. 115-134.

السلطة الكنسية الكاثوليكية الرسمية للتعليم(٧٦). في الواقع تجد أن فلسفته في التحرّر أقل تحرّراً وتقدمية من بعض عقائد الثيولوجيا الأمريكية اللاتينية للتحرّر. كما تعتقد شوته أن محاولته للتوفيق بين الماركسية والإيمان الكاثوليكي ليست مقنعة. إلى جانب ذلك، أعربت عن قلقها حيال طلب تكلّم الآخر، أي «الناس» أو «الفقير»، مخافة أن يصبح هذا الأمر طريقة أخرى للتحكّم فيهم. أخيراً تعبّر عن همّها بشأن تسمية كل من هو خارج «المركز» «الآخر» كما يعرّفه دوسيل، وحول جعلهم وجه الله الأخلاقي على الأرض. لذا تظهر تحفّظات صارمة تجاه ما تعتبره براهين دوسيل العاطفية والخرافية.

وطرحت أيضاً د. إيلينا فوولا السؤال التالي: من هو الذي يعرّف الآخر ويقدم وجه المقموع(٧٧)؟ وهنا قد تتحول ادعاءات التأليف بسهولة إلى شكل من أشكال التسلّط، وخصوصاً إن أُدمِجت معها عناصر معيّنة من الحكم المطلق الأخلاقي والديني، وحتماً السياسي. وتقول إن «الناس» قد يتحولون من واقع تجريبي إلى مثال مشكّل معيارياً. علاوةً على ذلك، تشير إلى أن الجندرة لا تظهر في التعبير عن هذه الكلية. وتعتقد أن على الرغم من أن دوسيل هو أول رجل مفكّر أمريكي لاتيني يتناول مسألة النساء، فإن تعبيره عنها يعاني تحفّظه، وهي ليست خيارات فلسفية متناسقة. وكما هي حال الكنيسة الكاثوليكية، يعتقد دوسيل أن الاعتبار الطبيعي للاختلاف الجنسي أمرٌ مسلّمٌ به. بالإضافة إلى ذلك، تبقى معالجته لمسائل النساء مجرّدة وبعيدة عن وقائع الحياة اليومية. وتفضّل فوولا على مقاربته المقاربة الأكثر واقعية للناشطين الذين ينخرطون في معالجة المشاكل الملموسة أكثر من انشغالهم في المسائل اللاهوتية(٧٨). وهنا تشير إلى راهبات غيبارا اللواتي يقدمن المساعدة

(٧٦) انظر: Ofelia Schutte, «Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation and Modernity: A Critique of Dussel's Ethics,» *Philosophical Forum*, vol. 22 (1991), pp. 270-295.

(٧٧) انظر: Elina Vuola, «Thinking Otherwise: Dussel, Liberation Theology, and Feminism,» in Linda Martin Alcoff and Eduardo Mendieta, eds., *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation* (Lanham, MD: Roman and Littlefield, 2000), pp. 149-180.

نقرأ في الكتاب نفسه ما كتبته ليندا لانغي، انظر: Lynda Lange, «Burnt Offerings to Rationality: A Feminist Reading of the Construction of Indigenous Peoples in Dussel's Theory of Modernity,» pp. 135-147.

(٧٨) من أجل الحصول على نظرة شاملة حول الناشطين والباحثين النظريين في الحركة النسوية في أمريكا اللاتينية، انظر: Nancy Saporta Sternbach [et al.], «Feminisms in Latin America: From Bogota to San Bernardo,» *Signs*, vol. 17, no. 2 (1992), pp. 393-434.

للنساء في أزمات الإجهاض، ويحاربن ظروف المجتمع «الفاشل» كما تصفه فوولا، بدلاً من محاربة مشكلة «الإجهاض» بطريقة مطلقة. كما تعتقد أن من المستحيل أن تتشكَّل أية فلسفة أو لاهوت تحرّر حقيقي من دون إعادة نظر شاملة في الافتراضات الأساسية حول الجندرة والمجتمع.

أمّا بالنسبة إلى الحركة النسوية اللاتينية، مثل الحركات النسوية ما بعد الاستعمار، فهي تصارع لتدافع عن شرعية شكواها وأصالتها حول الجندرة في مجتمعاتها من جهة، وتدافع من جهة أخرى عن خصوصية قضيتها في المسرح النسائي العالمي الشامل. وفي وطنها، هي بحاجة إلى دحض الاتهام النموذجي بأن الحركة النسوية هي استيرادٌ خارجي، ومن الجهة الخارجية هي بحاجة إلى حماية الحقّ في حركة نسوية خاصّة بها ومناسِبة لخطاباتها الثقافية، وتلك التي نشأت في ما بعد الاستعمار. هنا أيضاً يظهر السعي وراء التوازن بين فهم كوني للحركة النسوية ومجموعة معيّنة من الأولويات المحلية. مثلاً تعتقد شوته أن الحركة النسوية الأمريكية اللاتينية ترى المقاربة المجتمعية للمسائل الاجتماعية مناسِبة أكثر من الفردية منها، بالنظر إلى أنواع هيكليات التضامن اللازمة لمجتمعاتها(٧٩).

وبسبب مجموعة المشاكل التي تواجهها هذه المجتمعات، من الثقافية إلى الاقتصادية الاجتماعية والسياسية منها، تجد الحركات النسوية الأمريكية اللاتينية نفسها في صراع على أكثر من جبهة، ويتمّ طلبها في النهاية لا لمحاربة المجتمع الذكوري فحسب بل لإعادة النظر أيضاً في الافتراضات الأساسية للأمّة جمعاء في ما يخصّ الهوية والحداثة والتقدم. وتقول التشيلية راكيل أوليا المنتمية إلى الحركة النسوية إن ما يجب أن تتمّ مناقشته لا يتمثّل في «الغرفة الخاصّة» بالنساء فحسب، بل في مجمل «غرفة الجلوس» للمنزل المشترك أيضاً. وفي هذا السياق ترى أن الصراع النسوي الأمريكي اللاتيني صراع من أجل مشروع حضاري بديل:

يقترح الخطاب النسوي المعاصر مشروعاً للتغيير الثقافي؛ هذا المشروع

---

(٧٩) للحصول على نظرة شاملة حول الحركة الأمريكية اللاتينية ومسائل الهوية الثقافية، انظر: Ofelia Schutte, «Philosophy and Feminism in Latin America: Perspectives on Gender Identity and Culture,» *Philosophical Forum*, vol. 20 (1988-1989), pp. 62-84.

الذي لم يعُد ضمن مجال «نسائي» مستقلّ. ولم تعد النساء قادرات على الاستمرار في الإصرار على أننا نتكلّم انطلاقاً من مبدأ القمع والتضحية فحسب، الأمر الذي نعزو سببه إلى اللامساواة التي يبدو أن لا علاج لها. إن خطاباتنا وممارساتنا الخاصة هي التي تشرّعنا في هويتنا أو هوياتنا بالحوار مع اقتراحات نقدية أخرى ومع نظام التصويرات المهيمنة. وفي هذا السياق، لا تسعى الحركة النسوية إلى «غرفة خاصّة لها» حيث تؤسّس مدينتها الفاضلة، لكنها بدلاً من ذلك تضع نفسها في مكان حُرّم تاريخياً على النساء وفي مجال الدائرة العامة والمنافسة الخطابية واتفاقات القوة: المجال الذي فيه تشرّع خطابات ومشاريع الحضارة والمجتمع نفسها ضمن عملية حوار بين أطراف متساوية تعَد في الوقت عينه منفتحة ودورية ودائمة التدفّق، وتُنتج الأشكال الجديدة للفكر والحياة الاجتماعية[٨٠].

قام التمرّد ضد الاستعمار والاستعمار الجديد إلى جانب البحث عن فكر خاص بإيجاد تعبيرٍ قوي في لاهوت التحرّر في أمريكا اللاتينية. وأثمر هذا اللاهوت في الستينيات من خلال جهود الكهنة واللاهوتيين الأمريكيين اللاتينيين البروتستانت والكاثوليك معاً، رداً على المأزق الذي وقع فيه مواطنو بلدهم وبناءً على إيمانهم المسيحي. وضمن اجتماعات عالمية متتالية في الكثير من المدن الأمريكية اللاتينية، ألقوا الضوء على ردود الفعل العملية والنظرية والروحية على هذا المأزق[٨١].

تجدر الإشارة هنا إلى أن مجموعتين من العوامل قادتا إلى نشوء هذه الحركة الدينية واللاهوتية:

أولاً ساعدت السياسات الاقتصادية للحكومات الشعبية المتنوعة في الخمسينيات والستينيات، مثل حكومة بيرون في الأرجنتين وحكومة فارغاس في البرازيل وكارديناس في المكسيك، الطبقات المتوسطة وبعض الطبقات العاملة في المدينة، لكنها أبعدت سائر فئات الشعب، وخصوصاً الفلاحين. وفي الواقع شكّلت هذه السياسات المسمّاة قومية رأسمالية محلية غير مستقلّة خدمت المراكز الصناعية. إلى جانب ذلك نتجت من هذه السياسات حركات

(٨٠) انظر: «Feminism: Modern or Postmodern,» in: Beverly, Aronna and Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, p. 199.

(٨١) للحصول على تاريخ مهمّ حول لاهوت التحرّر، انظر: Leonardo Boff and Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, translated by Paul Burns (Mariknoll, NY: Orbis, 1987).

شعبية قوية تطلّبت تغيرات سياسية، لكن أتى رد الفعل على هذه التحرّكات الاحتجاجية على شكل دكتاتورية عسكرية هدفت إلى قمع هذه السياسات والدفاع عن تلك القائمة. أمّا المشاكل الاقتصادية الاجتماعية المتنامية، فأدت إلى إعادة النظر في نظرية التقدم التي افترضت أن رصف الاقتصادات الثانوية مع المركزية منها قد يفيد الاقتصادات السابقة ويقود إلى التطور. إلى جانب ذلك أظهرت التطبيقات الملموسة على الأرض أن هذا الرصف زاد بدلاً من ذلك خطورة الانقسامات الاقتصادية الاجتماعية في المحيط ورفع من مستوى التخلّف الشامل فيها. من ثمّ تمّ إجراء ربط بين الثروة المتنامية في العالم الأول والفقر المتزايد في العالم الثالث.

و**ثانياً** نشأت في الوقت عينه توجّهات جديدة في الكنائس. ففي عام ١٩٦٢، تبنّى المجمع الفاتيكاني الثاني بعض الأفكار اللاهوتية التقدمية التي قد يتمّ اتّخاذها على أنها إطار عمل للأشكال الجديدة للارتباط العملي بالعالم الحديث. ولم يتقبّل الجميع هذا اللاهوت. وفي هذا السياق رفضت المؤسّسة السياسية انتقادات حول هذا اللاهوت، وحاولت قمعها أحياناً بعنف، ولم يوافق بعض أعضاء مؤسّسة الكنيسة الكاثوليكية على تدخّلها السياسي، وارتابوا في عناصرها الماركسية.

ومن بين الناطقين الأكثر فصاحة باسم لاهوت التحرّر، نذكر الكاهن اللاهوتي غوستافو غوتييريز من البيرو، الذي أصبح كتابه المبدع عام ١٩٧١ تحت عنوان **لاهوت التحرّر** المرجع الدلالي للحركة[٨٢]. وبالنسبة إلى غوتييريز، يظهر لاهوت التحرّر حياة المسيح وسط الفقر والأشكال المتعددة من الموت التي يستتبعها الفقر. كما يشمل عيش الإيمان المسيحي ومشاركته الناس المقموعين في فعل الظلم واليأس. ووفقاً له، يشكّل هذا التحدي معنى أن يكون المرء مؤمناً في ظلّ ظروف تاريخية ملموسة؛ إنه يدعو إلى لاهوت جديد يُعتبر ردّاً على حالة معيّنة، ويُعَد في الوقت عينه جزءاً من الفهم الكوني للمسيحية. ولا يمكن لهذا اللاهوت إلا أن يتبع لهجته الخاصة بينما يبقى على اتصال بالعالم من خلال عمقه الإنساني.

---

(٨٢) انظر: Gustavo Guttierrez, *A Theology of Liberation* (Lima: CEP, 1971).

وقد ترجمته الأخت كاريداد إندا وجون إيغلتون: Caridad Inda and John Eagleton, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (New York: Orbis Books, 1973).

وفي النهج عينه في التقليد الثقافي الأمريكي اللاتيني، يقول غوتييريز إن اللاهوت الأمريكي اللاتيني لايزال يقلّد حتى اليوم اللاهوت الأوروبي، الذي لطالما اعتبر نفسه «الـ» لاهوت المسيحي الكوني، من دون أية لهجة خاصّة وغير مدركة لخصوصياتها. ويعتبر نشوء الأول، إلى جانب مجموعة معيّنة من المواضيع والأولويات التي تختلف عن تلك التي في أوروبا، نضجاً. ويضيف غوتييريز قائلاً إن لاهوت التحرّر هذا يجب ألا يُساء فهمه في الفرع المحلي للاهوت التقدمي الأوروبي. والجدير بالذكر أن الأخير نشأ كرد فعل على التنوير والحداثة والعلمانية الخاصة بالتاريخ الأوروبي؛ أمّا لاهوت التحرّر، فانبثق كتفاعل مع تحدي الفقير. وعلى الرغم من أنه يجب عدم الخلط بين الفلسفتين، فقد وجب عليهما أن تكونا ضمن حوار على أساس الاعتراف باختلافاتهما. ومن المحتمل أن يُنشئ حوار كهذا كونية حقيقية وليس اتّساقاً فرضه الفريق القوي. ويقول إن الهدف ليس الاتساق بل التعاون العميق. أخيراً يعتقد غوتييريز أن وعظ العالم عن حب الله في أمريكا اللاتينية لا يعني التعبير عن لاهوت معيّن فحسب، بل التزام حياة صلاة روحية أيضاً، وتكريس النفس لصراع حيوي ضد كلّ أشكال الظلم والقمع.

بالإضافة إلى ذلك، تظهر هذه الدراسة السريعة للنقاشات الأمريكية اللاتينية في القرن العشرين تشابهاً مدهشاً في مواضيعها واهتماماتها مع تلك التي تناولناها في النقاشات العربية: البحث عن الأصالة، وعن إنهاء فكري للاستعمار، وعن تأكيد ثقافي للذات وخيبة الأمل بالاستقلال الرسمي، والربط بين محاكاة الثقافة والتبعية الاقتصادية وخيبة الأمل بفشل حركات التحرّر والشكاوى حول عدم المساواة الاقتصادية ـ الاجتماعية والقمع السياسي والشكّ في الهوية القومية والإقليمية والقلق حول غياب التماسك الوطني وحسّ الإبعاد وحس النقص. لكن الشعور الحالي بالنقص في حالة أمريكا اللاتينية لا يرتبط بذاكرة التفوق الماضي كما هي الحالة في الوطن العربي، كما لا يعتبر البحث عن التقوية محاولة لشفاء القوة الماضية التي ستحلّ مكان قوة الغرب الحاضرة (أوروبا والولايات المتحدة). علاوةً على ذلك، يبدو التحول إلى الأوروبية في أمريكا اللاتينية وكأنه ينتشر على مستوى أوسع، من دون وجود أي إرث محلّي لكي يقع ضمن مسيرة البحث عن حسّ الذات. أخيراً نظراً إلى الاستعمار الطويل جداً والمنهجي للمنطقة، تملك مسائل الإبادة الجماعية والعبودية المرتبطة بالاستعمار والحداثة أهمية غابت عن النقاشات العربية.

رابعاً: النقاشات الأفريقية

إذا كانت المماثلة اهتماماً أساسياً في الانتقادات الثقافية الأمريكية اللاتينية، فإن البدائية هي هذا الاهتمام بالنسبة إلى المفكّرين الأفارقة. وكما في أمريكا اللاتينية والولايات المتحدة، طُرح سؤال «هل هناك فلسفة محلية متميزة (في هذه الحالة أفريقية)؟» في النقاشات الأفريقية في القرن العشرين. والجدير بالذكر أن «الأفريقية» احتلّت قلب هذه النقاشات: ما هي؟ وكيف يتمّ تعريفها؟ وعلى أي أساس؟ هل يمكن تعريفها؟ هل يجب تعريفها؟ إذا أجبنا بنعم فمن يعرّفها؟ ولأي هدف؟ أمّا في الدائرة الأفريقية، فاحتلّت احتلالاً أكثر مركزية مسألةُ وجود الفلسفة بحد ذاتها على أنها أسلوب تفكير صارم ومنهجي ومجرّد. وانبثق هذا السؤال من الادعاءات التي طلع بها العلماء والمبشّرون الغربيون حول بدائية العقل الأفريقي، أي عجزه المتأصّل عن إنتاج فكر نظري وثقافة «عالية». ونذكر على سبيل المثال الأستاذ في علم الإنسان لوسيان ليفي برول (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩) الذي أكّد في العقود الأولى من القرن العشرين أن العقل الأفريقي بدائي، وأنه يفتقر إلى الميزات المنطقية المعيارية للعقل الغربي، أي مبدأ الهوية ومفهوم السببية وفكرة الزمن. بمعنى آخر، ادعى أن العقل الأفريقي هو ما قبل منطقي (prelogical) وما دون المستوى المفاهيمي (subconceptual)[٨٣]. وفي أواسط القرن تقريباً، رد المبشّر البلجيكي بلاسيدي تمبلز (١٩٠٦ ـ ١٩٧٧) على هذا الادعاء إلى حد ما من خلال تصريحه بأن الرجل الأفريقي قادر على التفكير المتناسق، لكن هذا التفكير تميّز بمنطقه الخاص[٨٤]. وآمن تمبلز بأهمية اكتشاف هذا المنطق وفهمه إذا أراد التوجّه إلى الأفارقة بنجاح ونقلهم إلى المسيحية.

---

(٨٣) انظر مثلاً: Lucien Levy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: F. Alcan, 1910).

وقد ترجمته ليليان كلار، انظر: Lilian A. Clare, *How Natives Think* (New York: Knopf, 1925), and Lucien Levy-Bruhl, *Mentalité Primitive* (Paris: F. Alcan, 1922).

وقد ترجمته ليليان كلار أيضاً: Lilian A. Clare, *Primitive Mentality* (London: Allen and Unwin, 1923).

(٨٤) انظر: Placide Tempels, *Bantoe-filosofie: Oorspronkelijke Tekst* (Antwerp: De Sikkel, 1946).

واستخدمت أغلبية المفكّرين الأفارقة الترجمة الفرنسية التي قام بها أ. روبنز من الألمانية، انظر: A. Rubbens, *La Philosophie bantoue* (Paris: Présence Africaine, 1949).

من ثمّ ترجمها كولين كينغ إلى اللغة الإنكليزية، انظر: Colin King, *Bantu Philosophy*, introduction by Margaret Read (Paris: Présence Africaine, 1959).

منذ منتصف القرن العشرين تمّ تكريس غالبية الجهد الفكري الأفريقي لدحض هذه الادعاءات حول العقل الأفريقي، ولمناقشة القدرات الفكرية والثقافية الأفريقية. وفي الموجة الأولى من الإجابات اتّجهت الميول نحو «برهنة» القدرات العقلية الأفريقية والإنجازات المتميزة للثقافة أو الثقافات الأفريقية. لكن بعد ذلك أصبح النظر ذاتي الانعكاس مثلما في أمريكا اللاتينية والوطن العربي، وتولّى عددٌ من الانتقادات الأفريقية دراسة نقدية للإجابات الأولية. أمّا الانفعالات الأولى حول العرض الجوهري الاستعماري للعقل الأفريقي، باعتباره بدائياً أو أمراً «آخر»، فارتكز على اعتماد هذا العرض وتحويله إلى مصدر للفخر والهوية المتميزة، منشئاً مدارس محلية للفكر تُعرف بـ «الأفريقانية» (Africanism). ونذكر أكثر ثلاث مدارس بروزاً وهي: **الزنوجية** (négritude)، وذات الطابع المصري (Egyptianism)، والفلسفة الإثنية (ethnophylosophy)[٨٥].

أنشأ مدرسة **الزنوجية** ثلاثة كتّاب من أصل أفريقي: ليون داماس (١٩١٢ ـ ١٩٧٨) من جزيرة غويانا الفرنسية، وإيمي سيزير (١٩١٣ ـ ٢٠٠٨) من جزيرة مارتينيك، وليوبولد سيدار سنغور (١٩٠٦ ـ ٢٠٠١) من السنغال. وركّزت هذه المدرسة على السمات الفيزيولوجية والمعرفية والعاطفية والاجتماعية والفنية التي تميز بها الأفارقة وفرّقتهم تفريقاً جذرياً عن الأوروبيين البيض. ويحتفي سنغور، الكاتب والمفكّر ورجل الدولة ورئيسها المشهور، بالأسلوب المميز لعيشهم وبأن هذه السمات مُنحت للأفارقة: تواصل مع الطبيعة والآخرين بما يسمح لهم بالحصول على شكلٍ من الخبرة والمعرفة أكمل وأكثر مباشرة:

«أنا أفكّر إذاً أنا موجود»، هذا ما كتبه ديكارت الذي يُعتبر أوروبياً بامتياز. أمّا الزنجي الأفريقي، فقد يقول «أنا أشعر وأعبّر عن الآخرين بالرقص إذاً أنا موجود»... هو ليس بحاجة للتفكير بل ليعيش الآخَرَ من خلال التعبير عنه بالرقص. وفي أفريقيا السوداء يرقص الناس دائماً لأنهم يشعرون، وهم دائماً يرقصون تعبيراً عن الآخَرَ أو عن أمر ما. أمّا الآن، فأصبح الرقص يعني الاكتشاف وإعادة التشكيل وتحديد الذات من خلال قوى الحياة وقيادة حياة

---

(٨٥) نجد مجموعة مختارة مهمّة لنصوص تُظهر هذه المدارس الثلاث في: Albert Mosley, *African Philosophy: Selected Writings* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1995).

ونظراً إلى التركيز في النقاشات الثقافية الأفريقية على قدرة الأفارقة على التفكير نظرياً (وقيود الصفحات هنا)، لا أتناول موضوع النقاشات الأفريقية حول اللاهوت بالإجمال، أو لاهوت التحرّر الأفريقي على وجه الخصوص، آملةً بأن أقوم بذلك في دراسة مستقبلية.

أكمل، وباختصار أن أكون موجوداً. ومهما كان مستواه، فهو يُعتبر أسمى أشكال المعرفة. وبالتالي تُعد معرفة الزنجي الأفريقي في الوقت عينه اكتشافاً وتشكيلاً، أي إعادة تشكيل(٨٦).

ناضل سنغور في وجه التفسير الخاطئ الذي جاء حول بيانه، وأكّد أن ادعاءه لا يدلّ على أن الأفارقة لا يستطيعون التفكير، بل يشير إلى أشكال مختلفة من الفكر صاغتها البِنى النفسية والفيزيولوجية لكلّ عِرق. فمن جهة، يرتكز النوع الأوروبي الأبيض من العقل على التصور والتحليل من خلال الاستخدام، في حين أن النوع الأفريقي من جهة أخرى هو عقل حاضن وحسّي وعاطفي وحدسي من خلال المشاركة من جهة أخرى. بالإضافة إلى ذلك يعتقد سنغور أن الأوروبيين أنفسهم يبدأون بتقدير هذا الآخر والأسلوب الأفريقي للمعرفة واكتشاف قيمته العليا، ويقول إن الموضوعية تتراجع في أوروبا. ويُعتبر كلّ من علم الظواهر (Phenomenology) والوجودية والتييردية (Teilhardism) في الفلسفة، إلى جانب النسبية والميكانيكا الموجية وميكانيكا الكمّ والهندسة اللاإقليدية، جميعها أمثلة على هذا التوجّه: «لم يعد نور المعرفة ذلك الوضوح غير المتقلّب الذي يلقي الضوء على الأشياء من دون أن يلمسها أو أن تلمسه، لكنه أصبح شعلة مضطربة أثارها **احتضانهم** والبرق الذي نتج من **الاتصال والمشاركة والتعاون**. وفي هذا السياق تريد الفلسفة الحديثة أن تكون خبرة **وهوية** حية للمعرفة والمعروف في الحياة والفكر والحياة والواقع». وبالنسبة إلى سنغور، تشكّل **الزنوجية** مجموعة القيم التي تؤلّف هذا الطباع العاطفي الذي يملكه الأفارقة تجاه العالم، «هي في الواقع **الموقف العاطفي** من العالم، هذا الموقف الذي يفسّر جميع قيم الزنجي الأفريقي الثقافية: الدِّين والهيكليات الاجتماعية والفن والأدب، وعلى رأسها جميعاً تقف عبقرية لغاتهم»(٨٧).

بالنسبة إلى سنغور، لا تستثني هذه الفروق الحادة بين الأساليب الأفريقية والأساليب الأوروبية في الخبرة والتفكير احتمالَ إنشاء حضارة كونية أو وحدة

---

(٨٦) انظر: Leopold Sedar Senghor, «Negrohood: Psychology of the African Negro,» in: Mosley, *African Philosophy: Selected Writings*, p. 120.

انظر: Leopold Sedar Senghor: *Liberté 1: Négritude et humanisme* (Paris: Seuil, 1964); *Négritude et Civilisation de l'universel* (Paris: Seuil, 1977), and *Ce Que je crois: Négritude, francité et civilization de l'universel* (Paris: Grasset, 1988).

(٨٧) Senghor, «Negrohood: Psychology of the African Negro,» pp. 122-127.

إنسانية، لكنه يعترض على مطالبة أوروبا بأن تكون هذه الحضارة هي الكونية؛ هذا الطلب الذي ارتكز على فتوحاتها الاستعمارية أكثر ممّا ارتكز على مضامين حضارتها. لكن على الحضارة العالمية الحقيقية أن تتضمّن جميع حضارات العالم المختلفة. إلى جانب ذلك، يؤمن سنغور بالعدالة، ويعتبر الاشتراكية الطريق الصحيح إلى تحقيق ذلك، لكنه يرى أن الأفارقة يحتاجون إلى ملاءمة اشتراكية أوروبا بشكل كبير، وفقاً لحاجاتهم وأساليب تفكيرهم الخاصة. وفيما هو يدرس حقائقهم، يطلب إلى الأفارقة أن ينتقلوا من حالة الضحية إلى حالة المجتمع الملتزم[٨٨].

من المثير للاهتمام أن الرئيس سنغور ذكر في خطاب ألقاه في شباط/فبراير ١٩٦٧، بمناسبة تسلّمه شهادة الدكتوراه الفخرية من جامعة القاهرة بحضور الرئيس جمال عبد الناصر وكبار المسؤولين المصريين، أهمية توحيد الجهود بين شمال أفريقيا وجنوب الصحراء الكبرى لبناء مستقبل مزدهر للقارة. ويعتقد أن هذا المستقبل لن يُبنى على أساس الصراع ضد الاستعمار فحسب. لذا يجب على المصير المشترك أن يتقوى بفعل الدوائر الثقافية المتنوعة للقارة. وأشار إلى اثنتين من هذه الدوائر، هما «العرب ـ البربر» و«الأفارقة الزنوج». **الأولى** تتميز بالمنطق وبالعودة إلى عمل نجومها، مثل القديس أوغسطين وابن رشد وابن خلدون، و**الثانية** تتميز بالإيقاع والحب والإيمان ورمزية الصورة. وإذا استطاعت كلّ دائرة التعلّم من الأخرى في الوقت الذي تحافظ فيه على نفسها، فمن المحتمل أن تُبنى أفريقيا بقالب من الإنسانية المتوازنة[٨٩].

أمّا زميل سنغور، المفكّر السنغالي الشيخ أنتا ديوب (١٩٢٣ ـ ١٩٨٦)، فيعترض أيضاً على الادعاءات العنصرية حول عدم براعة السود المتأصّلة في مجال الثقافة بالعودة إلى أعمال اليونانيين القدماء مثل جالينوس، إلى جانب الأوروبيين المعاصرين مثل غوبينو. وفي رأيه أن لا بدّ من دحض هذه

---

(٨٨) انظر: Leopold Sedar Senghor, *Nation et Voie africaine du socialisme* (Paris: Présence Africaine, 1961).
وقد ترجمه ميرسير كوك إلى اللغة الإنكليزية، انظر: Mercer Cook, *On African Socialism* (New York: Praeger, 1964).

(٨٩) نجد الخطاب في: Leopold Sedar Senghor, *Fondements de l'africanité; ou, Négritude et arabité* (Paris: Présence Africaine, 1967).
وقد ترجمه ميرسير كوك إلى الإنكليزية، انظر: Leopold Sedar Senghor, *Foundations of «Africanité», or «Négritude» and « Arabité»*, translated by Mercer Cook (Paris: Présence Africaine, 1971).

الادعاءات بالبراهين العلمية لكن ليس البراهين المتحيزة إلى العلم الخاص بالشعب الأبيض. وبالنسبة إليه، لا تستطيع مدرسة **الزنوجية** للفكر أن تقدم دحضاً كهذا:

في ذلك الوقت لم يمتلك الشعراء «الزنوج» المعاني العلمية لدحض أو مناقشة هذه الأنواع من الأخطاء. واعتُبرت الحقيقة العلمية خاصة بالبيض لفترة طويلة من الزمن، إلى حد أنه بمساعدة العالم لوسيان ليفي برول وجب على شعوبنا المنقادة تقبّل كلّ هذه الإثباتات التي وضعت تحت لواء العلم بهذا الشكل. وبالتالي تقبّلت حركة «الزنوجية» تلك التي تسمّى عقدة النقص، واعتبرتها بجرأة، نظرة عالمية شاملة. وصاح الكاتب إيمي سيزير: «هؤلاء الذين لم يكتشفوا لا البحر ولا السماء»، وصاح ليوبولد سنغور: «العاطفة هي زنجية والعقل هو يوناني»[٩٠].

بالنسبة إلى ديوب، يجب أن نجد مكوّنات الخصوصية الأفريقية في التاريخ واللغة وفي الفلسفة على مستوى أقلّ، ويجب أن تتمّ دراستها علمياً. والجدير بالذكر أن السمات النفسية تتغير بفعل الوقت والظروف. ويعتقد أن شخصية أفريقية شاملة تتجذّر في الحضارة المصرية العظيمة لأن الحضارة النوبية المصرية يجب أن تتّصل بأفريقيا كما تتّصل الحضارة اللاتينية اليونانية بأوروبا. أمّا بالنسبة إلى اللغات المتعددة في أفريقيا، فيجب إدراك جذورها المشتركة بالطريقة عينها التي تمّ فيها إدراك الجذور المشتركة للغات الأوروبية الهندية الكثيرة.

بالإضافة إلى ذلك، تُعتبر الفلسفة الإثنية طريقة أخرى لتأكيد الكفاءات

---

(٩٠) انظر: Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou Barbarie: Anthropologie sans complaisance* (Paris: Présence Africaine, 1981).

وقد تُرجِمَ إلى الإنكليزية، انظر: Cheikh Anta Diop, *Civilization or Barbarism: Authentic Anthropology*, translated by Yaa-Lengi Meema Ngemi and Marjolijn De Jager; edited by Harold J. Salemson; introduction by John Henrik Clarke (New York: Lawrence Hill, 1991), p. 217.

انظر أيضاً: Cheikh Anta Diop, *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*, translated by Mercer Cook (New York: Lawrence Hill, 1974).

اعتمد على مقتطفات أُخذت من كتابين من كتبه الأصلية في اللغة الفرنسية، انظر: Cheikh Anta Diop: *Nations Nègres et culture* (Paris: Présence Africaine, 1955), and *Antériorité des Civilizations nègres: Mythe ou vérité* (Paris: Présence Africaine, 1967).

وحول النزعتين المصرية والأفريقية، انظر: Stephen Howe, *Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes* (London: Verso, 1998)

ويتضمّن هذا الكتاب الأخير قائمة مراجع موسّعة.

والإنجازات الفكرية لأفريقيا. وتتألف من ادعائها أن التقاليد الشفهية الأفريقية، بما فيها اللغة والأمثال والقصص، تتضمّن حكمة وفكراً معادلين للتقاليد الفلسفية الأوروبية. إلى جانب ذلك، تركّزت هذه الفلسفة على الوصف الاستعماري للعقل الأفريقي، ليس ذلك الذي ينكر قدراتها النظرية لكن ذلك الوصف الذي ذكره الفيلسوف تمبلز وعُزيَت إليه مميّزات فكرية معيّنة. ومن بين الوجوه البارزة الأولى لمدرسة التفكير هذه، نذكر الفيلسوف ألكسيس كاغامي (١٩١٢ ـ ١٩٨١)، الذي طوّر أنطولوجيا لرواندا على أساس الهيكليات النحوية والدلالية للغتها «الكينياروندية». ويضيف قائلاً إن اللغة حددت مجموعة من المفاهيم، وصمّمت تصوراً معيّناً حول العالم. والجدير بالذكر أنه ألّف كتابه عام ١٩٥٥ تحت عنوان **الفلسفة البانتوية الرواندية للذات**[٩١]، على أساس عمل تمبلز. وأصبح هذا الكتاب، إلى جانب كتاب تمبلز فلسفة بانتو، مرجعَين لمجموعة كاملة من الأعمال المخصّصة لوصف الميّزات النظرية للتقاليد الشفهية الأفريقية في المقاطعات الفرنسية والإنكليزية الأفريقية. وفي السبعينيات، تعرّضت هذه الأعمال لهجوم النقد الذي استنكر الانسيابات الجدية لمدرسة الفكر هذه. وفي هذا السياق شارك الموالون والمعارضون للفلسفة الإثنية في نقاش ساخن حول جدارة عقيدتها.

ورأى الفريق **الأول** أن الفلسفة الإثنية تشبه مسارات الفلسفة اليونانية القديمة التي عرّفت عن نفسها في ما يقابل الهيكل التقليدي للخرافات، وأوضحت مقاربات منطقية للمسائل الثقافية الاجتماعية المعقّدة لمجتمع يعاني الأزمة.

أمّا الفريق **الثاني**، الذي يتحدّر من خلفية فلسفية أكاديمية نامية، فأراد تمييز الفلسفة من وجهات نظر عالمية أيديولوجية وقومية ثقافية، بما فيها **الزنوجية** والمدرسة المصرية (Egyptianism)؛ هذه الثقافة التي يعتبرون أنها لا تزال أسيرة الشرعية الاستعمارية. وبدلاً من التركيز على مسائل الهوية والاستعمار، بدأت هذه الأخيرة بالتحول إلى المشاكل الاجتماعية للدول الأفريقية في ما بعد الاستعمار. ووجد المدافعون عن الفلسفة الإثنية أن هذا النقد نخبوي ويتبع الغرب ويرفض التقاليد الأصلية. وفي المقاطعات الأفريقية التي تتكلّم اللغة الفرنسية، كتب كلّ من

(٩١) انظر: Alexis Kagame, *La Philosophie Bantu-rwandaise de l’être* (Bruxelle: Académie des Sciences Coloniales, 1955).

الفيلسوف مارسيان تُوَا من الكاميرون والبروفسور بولان هونتوندجي من بنين، أول الانتقادات حول الفلسفة الإثنية وفي المقاطعات التي تتكلّم اللغة الإنكليزية كتبها كلّ من الفيلسوف هنري أوديرا أوروكا (١٩٤٤ ـ ١٩٩٥) من كينيا والفيلسوف كواسي ويريدو من غانا، والكاتب كوامي أنطوني آبيا من غانا[٩٢].

وفي هذا السياق، حذّر مارسيان توا من التأثيرات المعطّلة للقومية الأصلية الثقافية ومن أفخاخ الولاء الثقافي. وفي كتابين نُشرا عام ١٩٧١ تحت عنواني **مقالة حول الإشكالية الفلسفية في أفريقيا الآن** و**ليوبولد سيدار سنغور الزنوجية أو العبودية؟**، هاجم توا الفلسفة **الإثنية** و**الزنوجية** على التوالي. وفي كتابه عام ١٩٧٩ **فكرة فلسفة أفريقية زنجية** يُكرّر نقده، مشدداً على كثير من النقاط[٩٣]. ولا يمكن للاختلاف والخصوصية في ما يخصّ الآخرين والهوية والتقليد بالنسبة إلى الذات أن تُعتبر قيماً مطلقة بحد ذاتها. ومن المهمّ أن يتمّ التحرّر من الهوس بالأصالة والاختلاف، لا من خلال رفض التقاليد رفضاً كاملاً وإنما من خلال توضيح ميّزاتها وعيوبها بعد فحص دقيق لها. في كلّ الأحوال تُعتبر الرغبة في تجميد الهوية الثقافية والتقليد عقيمة في كونٍ يتميز بالتغيير الأبدي والمتسارع تدريجياً. وبالنسبة إليه، إن ما يُعد حاسماً هو الوعي بشأن النهايات الأخيرة التي يمكننا تصورها منطقياً فقط من خلال فكر فلسفي صارم وعلى أساس معطيات تاريخية[٩٤]. وتشير هذه النظرة إلى مهمّة مزدوجة للفلسفة: التمييز المنطقي والفعل الجذري السياسي. ووفقاً لهذه النظرة عارض توا زميله هونتوندجي،

---

(٩٢) للحصول على قراءة شاملة حول هذا النقاش، انظر المقدمة، في: Abiola Irele: *African Philosophy: Myth and Reality*, translated by Henry Evans and Jonathan Rée (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996), pp. 7-30, and *The African Experience in Literature and Ideology* (London: Heinemann, 1981, and Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990).

ويمكننا أن نجد المزيد من الدراسات العامّة في ما كتبه كلٌّ من الكاتب إيفان كارب والدكتورة د. أ. ماسولو، في: Ivan karp and D. A. Masolo, «Introduction: African Philosophy as Cultural Inquiry,» in: Ivan Karp and D. A. Masolo, *African Philosophy as Cultural Inquiry* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000), pp. 1-18; Robert E. Birt, «Feature Review: Identity and the Question of African Philosophy,» *Philosophy East and West*, vol. 41, no. 1 (1991), pp. 95-109.

(٩٣) للاطلاع على أعمال مارسيان توا، انظر: Marcien Towa: *Essai sur la Problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (Yawendi, Cameron: CLE, 1971); *Léopold Sédar Senghor, négritude ou servitude?* (Yawendi, Cameron: CLE, 1971); *Idée d'une Philosophie négro-africaine* (Yawendi, Cameron: CLE, 1979), and «Conditions for the Affirmation of a Modern African Philosophical Thought,» in: Tsenay Serequeberhan, *African Philosophy: The Essential Readings* (New York: Paragon House, 1991), pp. 187-200.

(٩٤) Towa, *Idée d'une Philosophie négro-africaine*, pp. 65-67.

الذي أراد فصل الفلسفة عن الأيديولوجيات السياسية فاتّهمه باعتماد مبدأ «النظرية»[٩٥]. أخيراً آمن توا بأنه يجب لوم الغرب لا بسبب عبادته للفكر بل بسبب خيانته له، وأن الغرب ليس مذنباً بشأن الانتشار العالمي للعقل بل بحصره الإجرامي له من خلال الاحتفاظ به لنفسه، وحرمان شعوب العالم الثالث منه من أجل استغلالهم وقمعهم. والطريقة الوحيدة لمواجهة هذا الظلم تكمن في تحويل أفريقيا وتقويتها بالفكر المنطقي والفلسفي[٩٦].

أمّا هونتوندجي، فنشر نقده حول الفلسفة الإثنية أولاً عام ١٩٧٧ في كتاب **حول الفلسفة الأفريقية: نقد الفلسفة الإثنية**[٩٧]. وبعد عشرين عاماً، أشار في تمهيد الطبعة الثانية إلى النقاش الساخن الذي أثاره كتابه. ووضّح أن المسائل التي تحيط الفلسفة الإثنية لم تكن نظرية فحسب بل أيديولوجية وسياسية أيضاً، ومن هنا نتجت حدة النقاشات[٩٨]. بالإضافة إلى ذلك، أظهرت هذه المسائل بالنسبة إليه نموذجاً فكرياً معيّناً و«إغراء الخطاب الأفريقاني الدائم» الذي يحتاج إلى التوجيه[٩٩]. ويشرح أن المشكلة هنا مع نموذج التفكير هذا، تكمن في أنه يفترض وجود نظرة أفريقية شاملة وثابتة ومتآلفة و«إجماعية» للأمور التي تختزل مفهوم القارة بطريقة أساسية، وتضعه ضمن مجموعة من المميزات الثابتة. وبالنسبة إليه كان، ولا يزال، من المهمّ أن نجّرد مفهوم أفريقيا من الأسطورة، من أجل إدراك حقائقها المعقّدة: «هدفي أن أجرّد مفهوم أفريقيا من الأسطورة من خلال إعادته إلى معناه الأوّلي، إلى الأهمية الدنيا التي كانت لسنوات مثقلة بالتخمين الأيديولوجي الشره . . . أمّا اليوم، فتمّ تحديد مفهوم أفريقيا تحديداً مفرطاً فيه، وعليه أن يُقلّص وأن يستريح من كل هذه المفاهيم العرضية التي تشوّش عليه، كما يجب إعادته إلى بساطته البدائية لكي يكشف بشكل مضاد

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣. وتتضمّن نهاية الكتاب تبادلاً بين الكاتب وانتقاداته (ص ٧١ ـ ١١٤).

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٩٧) انظر: Paulin J. Hountondji, *Sur la Philosophie africaine: Critique de l'ethnophilosophie* (Paris: François Maspero, 1977), et Irele, *African Philosophy: Myth and Reality*.

وفي اللغة الإنكليزية، انظر: Paulin J. Hountondji, *Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, translated by John Conteh-Morgan; introduction by Kwame Anthony Appiah (Athena: Ohio University Center for International Studies, 2002).

(٩٨) الجدير ذكره هنا هو أن هونتوندجي، بعد دراسته الفلسفة في باريس، أصبح بروفسور فلسفة في جامعة بنين الوطنية. واشترك في عودة بنين إلى الديمقراطية عام ١٩٩٢ وأصبح وزير التعليم ووزير الاتصالات والثقافة في حكومة بنين بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٤.

(٩٩) Hountondji, *Sur la Philosophie africaine: Critique de l'ethnophilosophie*, p. viii.

عن التعقيد الشديد للحياة الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية للقارة»[١٠٠]. والجدير بالذكر أن الأفارقة لن يكسبوا حرية التفكير الحاسم حول مسائلهم ومشاكلهم المتنوعة وتحرير أنفسهم من السجن الثقافي الذاتي، حيث تحصرهم الفلسفة الإثنية، إلا بعد تحرير القارة من التحديد المبالغ فيه لها. وفي هذا التمهيد يحذّر هونتوندجي، كما حذّر قبل عشرين عاماً، من جهود الاستكشاف الذاتي الخاطئة التي توجَّه تجاه عامّة الغرب فقط، وبالتالي تُقفَل داخل خطاب مُبعد و«منبسط» ومجهّز للآخرين. لكن هونتوندجي يعترف بأنه يقدّر الآن على نحو أكبر، وبلا تردد، الحاجة إلى حسّ الذات والاستكشاف الذاتي، كما يرى أهمية مجال الدراسات الأفريقية التي نشأت منذ أواسط السبعينيات. ويقول إن المسألة الآن تتمثّل في ترجمة هذه الدراسات إلى سياسات ملموسة لمصلحة القارة.

لكن يجب أن تلتزم هذه الدراسات، الفكر الأفريقي بشكل عام والفلسفة الأفريقية بشكل خاص، المبادئ العالمية للنقد على أساس التمييز بين **المعرفة** (episteme) و**المعتقد** (doxa). ولا يعني هذا الخيار بأي شكل التبعية الفكرية والعلمية للغرب، أو انتقاص الثقافة والتقاليد الأفريقية، لكنه يدلّ على الحاجة إلى ملاءمة مجموعتَي الفكر إلى جانب مدارسهما وتياراتهما المختلفة بنظرة انتقادية، وبعد فحص عقلي صارم. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن لا يُقاد التأكيد الذاتي إلى الالتزام العقائدي بالشفهية وإلى الارتداد عن الكتابة. وبالنسبة إليه، يُعتبر هذا الأخير ضرورياً لتنمية النقد الاستطرادي المفصّل. أمّا التقاليد الشفهية، فيجب ألا تُنبذ، لكن من أجل أن يحصدوا ثمار إمكانيتهم الفلسفية، يجب أن يحوّلوها إلى نصوص مكتوبة، ويجعلوها أداة للفحص النقدي. علاوة على ذلك، يرسخ هذا الفكر حتماً في اللغة، كما يجب إدراك الثقافة لكن يجب ألا يَحصر هذا الإدراكُ الفكرَ في قيود اللغة والثقافة. وفي تمهيد عام ١٩٩٦، شكر هونتوندجي مساهمات زملائه الذين يتكلّمون اللغة الإنكليزية في هذا النقاش، مشيراً إلى فلسفة الحكمة لـ أوروكا، وتفكيك الهوية لـ آبيا، وربط الفكر واللغة لـ ويريدو. وبشأن آبيا، أثار هونتوندجي مسألة الفكر والهوية:

ماذا يعني أن أكون أفريقياً؟ هل يعني الانتماء إلى عِرقٍ ما، وفي هذه الحالة إلى العِرق الأسود إذا قرّرنا حصر أنفسنا في أفريقيا السوداء؟ وهل يجب

---

(١٠٠) Ibid., p. xi.

على المرء، لكي يكون أفريقياً، أن يشارك في ثقافة مشتركة، وأن يلتزم بنظام أو أنظمة القيم التي تنقلها هذه الثقافة؟ وهل يجب عليه أن يعترف بدِّين معيّن أو عقيدة سياسية؟

. . . يجب على المرء أن يحرّر الأفق وأن يرفض أي تعريف للأفريقي هذا الاعتراف، الذي من شأنه أن يقيّد أو أن يحصر الأفريقي ضمناً في قبضة مفاهيمية أو أيديولوجية أو دينية أو سياسية، ويعزّز الاعتقاد الخادع بأن مصيراً لا يرحم يقمعه[١٠١].

وبالعودة إلى عمل ويريدو حول الفكر واللغة، يركّز هونتوندجي على أهمية العالمية:

أقارن نسبوية أ. كاغامي التي صمّمها بإفراط على شكل تعاليم أرسطو حول الفئات بتحذير كواسي ويريدو ضد المشاكل الغيبية «المتعلّقة بمسألة اللغة» المعاكسة للمشاكل «المتعلّقة باللغة فحسب»، ودعوته الفلاسفة الأفارقة إلى التفكير بلغاتهم الخاصة. واستنتجت أن ثمة مكاناً للبحث المنهجي للأفكار التي لم يتمّ التفكير فيها والافتراضات غير الواعية حول مساراتنا المفاهيمية، من خلال لغتنا المحكية، لكن بدلاً من التباهي بهذه القيود وتقديمها بفخر على أنها فلسفتنا، يجب علينا أن نعاملها على أنها فلسفتنا العدوة والحاجز الداخلي الذي يجب دائماً أن نحاربه من أجل تحرير فكرنا، إلى أبعد الحدود، من جميع أشكال الانحياز، وبالتالي الاقتراب من الكوني بقدر ما يمكن[١٠٢].

أخيراً أظهر هونتودنجي امتنانه للعمل النقدي حول الأعمال عن الحكماء التقليديين الأفارقة، وخصوصاً تلك التي تعود إلى زميله الكيني أوروكا.

وفي مقالة عام ١٩٨٧ تحت عنوان «الفلسفة الأفريقية: تاريخ شخصي موجز ونقاش حالي»، يقدم أوروكا مشروعه بشأن الحكماء الأفارقة بالطريقة التالية:

كان غرضي الحقيقي من هذا المشروع أن أساعد في إثبات الادعاء أو إبطاله، وهو أن الشعوب الأفريقية التقليدية جهلت التفكير المنطقي والنقدي.

---

(١٠١) Ibid., p. x.

(١٠٢) Ibid., chap. 23, p. xxiii.

هل اعتُبرت أفريقيا التقليدية موقعاً لا يملك فيه أحد مكاناً أو عقلاً للتفكير بحرّية، وحتى التفكير أحياناً بشكل نقدي بشأن إجماع الرأي الشعبي؟

إذا اعتبرنا هذا الادعاء صحيحاً، يجب إذاً أن يُتبع بأنه لا يوجد احتمال باكتشاف أفراد في أفريقيا التقليدية يقدرون على برهنة قدرتهم وممارستهم في التفكير النقدي. وأياً كان الشخص الذي يُعد إنساناً مفكّراً أو حكيماً، عليه أن يكون بكل بساطة، وفي أفضل الأحوال، راوياً جيداً للحكمة والخرافات المفروضة تقليدياً. هل من المحتمل تحديد أشخاص يملكون ثقافة أفريقية تقليدية قادرين على التفكير النقدي من الترتيب الثاني حول المشاكل المتنوعة للحياة الإنسانية وطبيعتها، أي الأفراد الذين يطيعون المعتقدات التي يُسلّم بها تقليدياً لإعادة الفحص العقلاني المستقلّ، والذين يميلون إلى تقبّل هذه المعتقدات أو رفضها على أساس سلطة العقل أكثر منها على أساس الإجماع الشعبي أو الديني[١٠٣]؟

تولّى أوروكا المشروع مع عدد من المتعاونين وقدم نتائجهم في كتاب **فلسفة حكيم: المفكّرون الأصليون والنقاش الحديث حول الفلسفة الأفريقية[١٠٤]**،

(١٠٣) انظر: Henry Odera Oruka, «African Philosophy: A Brief Personal History and Current Debate,» in: Guttorm Floistad, *Contemporary Philosophy: A New Survey* (Lahay: Martinus Nijhoff, 1987), vol. 5: *African Philosophy*, pp. 51-52.

ويتضمّن هذا المجلّد مقالات أخرى حول الموضوع، بما فيها مقالة البروفسور لوسيوس أوتلو، انظر: Lucius Outlaw, «African Philosophy: Deconstructive and Reconstructive Challenges,» pp. 9-44, and Lansana Keita, «African Philosophy in Context: A Reply to Hountondji's «Que Peut la Philosophie»,» pp. 79-98.

كما يمكننا أن نجد مقالات إضافية حول الموضوع في: Richard A. Wright, *African Philosophy: An Introduction* (Lanham, MD: University Press of America, 1984).

وخصوصاً ما كتبه كلٌّ من: P. O. Bodunrin, «The Question of African Philosophy,» pp. 1-24; Henry Maurieh, «Do We Have an African Philosophy?,» pp. 25-40; Richard A. Wright, «Investigating African Philosophy,» pp. 41-56; Benjamin E. Oguah, «African Western Philosophy: A Comparative Study,» pp. 213-226; Emmanuel Chukwudi Eze, «What Is African Philosophy?,» pp. 1-56, in: Emmanuel Chukwudi Eze, *African Philosophy: An Anthology* (Cambridge, MA: Blackwell, 1998), Ernest Wamba-dia-Wamba, «Philosophy and African Intellectuals: Mimesis of Western Classicism, Ethnophilosophical Romanticism, or African Self-Mastery?,» *Quest*, vol. 5, no. 1 (1991), pp. 4-17, and Innocent Onyewuenyi, «Is There an African Philosophy?,» *Journal of African Studies*, vol. 3 (1976), pp. 513-528.

(١٠٤) انظر: Henry Odera Oruka: *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (Leiden: Brill, 1990), and «Sagacity in African Philosophy,» *International Philosophical Quarterly*, vol. 23, no. 4 (1983), pp. 383-393. =

الذي يُظهر وجود فكر مستقلّ ونقدي يدعوه المتعاونون «فلسفة الحكمة». إلى جانب ذلك، يتناول الكتاب كيفية اختيارهم نموذج الحكماء الذين أرادوا مقابلتهم، وكيفية تقسيمهم لمنهجية تعيين هذه الخطابات، التي من المحتمل أن تصنَّف على أنها فلسفية. وبالنسبة إلى أوروكا، فإن ما يميز «فلسفة الحكمة» هذه من الفلسفة الإثنية هو أنها على عكس الأخيرة لا تطرح فكراً أفريقياً فريداً وخالداً، بل تكشف عناصر التفكير النقدي والفلسفي في الخطابات الأفريقية التقليدية المحلية.

بالإضافة إلى ذلك، يميز أوروكا ثلاثة تيارات في النقاشات حول الفلسفة الأفريقية:

١ ـ تعتبر مدرسةُ علم الإنسان التطبيقي العقلَ الأفريقي على أنه شعبي وديني بشكل حاد، وحددته حكمة الأجداد، وهو ليس نظرياً أو استنتاجياً بل حدسي، ويرتبط بالجسد ارتباطاً شديداً. ووفقاً لذلك، تُعَد الفلسفة الأفريقية متعلّقة بالدِّين على نحو مُحكَم، وهي بمثابة فلسفة مختلفة عن الفلسفات الأخرى، وخصوصاً الغربية منها. ويعترض أوروكا على هذه النظرة الإثنية للفلسفة، ويشدد على كونية العقل والنقد.

٢ ـ تعتبر المدرسة التابعة للمذهب العقلي أن الفلسفة والعقلانية المنهجية تمارَسان ضمن دوائر نخبوية في أوروبا وأفريقيا معاً، بينما تفكّر الشعوب بطرق خرافية وغير فلسفية. ويتمثّل الفرق بين القارّتين في أن النخبة في أوروبا نجحت في فرض نفسها على الناس بينما لم يتم تحقيق ذلك في أفريقيا. وردّاً على مدرسة الفكر هذه، يعتقد أوروكا أن على أفريقيا ألاّ تنكر العقل باسم الذاتية على أساس هذا الاختلاف. إلى جانب ذلك يجب إدراك ثقافات النخبة والشعب في المنطقتين معاً، وعلى العقل أن يُعزِّز فيهما باعتباره فائدة عالمية. وبالنسبة

= وقد أُعيدت طباعته في: Tsenay Serequeberhan, *African Philosophy: The Essential Readings*, Paragon Issues in Philosophy (New York: Paragon House, 1998), pp. 47-62, and Henry Odera Oruka: «Cultural Fundamentals in Philosophy: Obstacles in Philosophical Dialogues,» *Quest*, vol. 4, no. 2 (1990), pp. 20-37, and «On Philosophy and Humanism in Africa,» *Philosophy and Social Action*, vol. 5, nos. 1-2 (1979), pp. 7-13.

وللحصول على نقاش حول مدرسة «الحكمة» هذه، انظر: Gail Presbey, «Who Counts as a Sage? Problems in the Future Implementation of Sage Philosophy,» *Quest*, vol. 11, no. 2 (1997), pp. 53-68.

والمقالات في كتاب للبروفسورين باركر إنغليش وكيبوجو كالومبا، انظر: Parker English and Kibujjo M. Kalumba, *African Philosophy: A Classical Aproach* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996).

إليه كما بالنسبة إلى أغلبية المشاركين في هذه النقاشات، تطرح هذه المسائل حتماً أسئلة ميتافلسفية حول طبيعة الفلسفة ومعاني الفلسفة الأفريقية.

٣ ـ أخيراً تركّز المدرسة التاريخية على جمع النصوص والقصص والخطابات، وتكرّس اهتماماً خاصاً باللغة.

وبالنسبة إلى الفيلسوف الغاني ويريدو، الذي يشغل الآن منصب بروفسور فخري للفلسفة في جامعة ساوث فلوريدا، فإنه يُعتبر من بين الذين شدّدوا على أهمية الثقافة واللغة بالنسبة إلى الفكر، وحذّروا بشأن المقارنة الخاطئة بين الفلسفات الأوروبية والفلسفات الأفريقية. وفي هذا السياق، طوّر براهينه في كتابه عام ١٩٨٠ تحت عنوان **الفلسفة والثقافة الأفريقية**(١٠٥)، حيث يدرس الطرق التي من خلالها قد تنقل الثقافة الأفريقية مميّزات معيّنة إلى الفلسفة الأفريقية. كما أنه ناقش نقدياً المقاربات «الكونية» و«القومية» للمسألة، وأعرب عن ميله إلى القومية منها، ولكن بتحفّظات مهمّة. **أولاً** ناقش أن الفلسفة «القومية» لا يمكنها أن تُعادل ما يُعتبر «فلسفة تقليدية» لأنه لا يمكن اعتبار التقليدية فلسفة أصيلة، حالها حال مخزون الحكمة للذين سبقونا؛ فالفلسفة الحقيقية تتطلّب مبادئ علمية، أي عادات الدقة وصرامة التفكير ومتابعة التماسك المنهجي والمقاربة التجريبية للأشياء. وبالنسبة إلى ويريدو، تُعتبر هذه المبادئ فضائل لا غنى عنها على مستوى إنتاج الفلسفة الحقيقية والحداثة معاً. **ثانياً** لم يعُد هناك طرق تقليدية للحياة في أفريقيا منذ إدخال الحداثة كما هي الحال في مناطق أخرى، وبالتالي يعتبر التزامُ الأفكار والخطابات السابقة للحداثة مفارقة تاريخية. ويضيف أنه مع ذلك تستطيع الثقافة الأفريقية، ويجب عليها، أن يكون لها أثر في الفلسفة الأفريقية بطريقتين: من خلال وضع انشغالات فلسفية نابعة من الخبرة الأفريقية المعاصرة، ومن خلال إزاحة الستار عن دور اللغة في الإعدادات الفلسفية(١٠٦).

وبالنسبة إلى ويريدو، ثمّة ظاهرتان كانتا قد أثرتا في الفلسفة في أفريقيا المعاصرة: التحديث في ظل ظروف الاستعمار ومكافحته، والدولة في عصر

---

(١٠٥) انظر: Kwasi Wiredu: *Philosophy and African Culture* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980), and «Formulating Modern Thought in African Languages: Some Theoretical Considerations,» in: Valentine Y. Mudimbe, *The Surreptious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1992), pp. 201-224.

(١٠٦) Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996).

ما بعد الاستعمار. ومن ثم، فإنه يرى أن دور الفلسفة يكمن في نطاقين اثنين: النطاق الاجتماعي ـ السياسي والنطاق الثقافي. في النطاق **الأول**، تتمثّل الوظيفة الأساسية للفلسفة في مواجهة التفكير الأيديولوجي، ألا وهو التبنّي غير النقدي للأفكار الجاهزة والدوغمائية والسلطوية. وسوف تقدم الفلسفة مساهمة مهمة في نقد الفرضيات التي وضعتها الأيديولوجيا عن الحقيقة، والاختلاف والتفضيل الأخلاقي. ويمكن أن يؤدي هذا النقد إلى الصياغة الحذرة للرؤى المجتمعية التي يمكن أن تشكل ـ بدورها ـ مشاريع بنّاءة لمستقبل الجماعة. وفي النطاق **الثاني**، حيث ترتبط الفكرتان المتطرفتان بخصوص تقليل الذات وتمجيد الذات برد الفعل إزاء الاستعمار الثقافي، ترتدي الفلسفة أهمية في إحداث توازن بين الحماسة للإحياء الثقافي والنظرة المستمرة في نقد الذات.

علاوةً على ذلك، يحذر ويريدو من المقارنات بين الأفكار الغربية والأفكار الأفريقية التي تساوي الغرب بالحداثة والحقيقة من جهة، وتساوي أفريقيا من جهة أخرى بالتفكير التقليدي والخرافة. ويقول إن الفكر الأفريقي يجب ألا يتم قصره على الفكر التقليدي الأفريقي. ويجب مقارنة الفكر التقليدي الأفريقي بالفكر الشعبي الغربي. كما يجب ألا يتم قصر الأصالة على الثقافة الأفريقية التقليدية. ويعتقد أن الفلاسفة الأفارقة المعاصرين يجب أن يعملوا مع الفلسفة الغربية، لأن ليس لديهم تراث فلسفي في ثقافاتهم الموروثة. أخيراً، يُظهر ويريدو الصلة الوثيقة بين اللغة والمشاكل الفلسفية من خلال استخدام عدد من الأمثلة المحددة. ويضيف أن القضاء على الاستعمار لا يمكن أن يتم تحقيقه من خلال رفض كل ما هو أجنبي، ولكن يمكن تحقيق ذلك من خلال معرفة المحتوى اللغوي للمشاكل الفلسفية وتقديره. إن مثل هذه المعرفة ستقدم فهماً أوسع وأكثر ثراء للمفاهيم بصورة عامة[١٠٧].

(١٠٧) انظر: Kwasi Wiredu: *Conceptual Decolonization in African Philosophy* (Ibadan, Nigeria: Hope, 1995); «The Need for Conceptual Decolonisation in African Philosophy,» in: Heinz Kimmerle and Franz Wimmer, *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective* (Amsterdam: Rodopi, 1997), pp. 11-22.

وحول أهمية اللغة بالنسبة إلى الفلسفة الأفريقية، انظر: Samuel Olouch Imbo, «What Should the Language(s) of African Philosophy Be?,» in: Samuel Olouch Imbo, *An Introduction to African Philosophy* (Lanham, MD: Whitfield, 1998), pp. 97-122.

وحول إنهاء الاستعمار بالإجمال، انظر: Madubuike Chinweizu, *Decolonising the African Mind* (Lagos, Nigeria: Pero Press, 1987).

وينتقد الفيلسوف كوامي جياكيا، وهو أيضاً من غانا، كلاّ من ويريدو وهونتوندجي لمبالغتهما في تقدير قيمة مكانة الفلسفة الغربية في صنع الفلسفة الأفريقية الحديثة، وحطّهما من قدر الفكر الفلسفي الأفريقي التقليدي الموجود في الأمثال والأساطير والأدب الشفهي. ويرى أن تمييز ويريدو بين المجتمعات الأفريقية الحديثة والمجتمعات الأفريقية التقليدية تمييزٌ قوي أكثر من اللازم. ومن أجل أن تكون الفلسفة الأفريقية أفريقية حقّاً وأن تكون لها أية صلة حقيقية بأفريقيا المعاصرة، يجب أن تكون مستلهمة من القيم والأفكار والمفاهيم التقليدية التي لا تزال نافذة في الحياة الأفريقية. ومن أجل جعل هذا التراث الثقافي مصدر إلهام، لا بد من دراسته عن كثب، وتقييمه بصورة نقدية بدلاً من أخذه كما هو أو نبذه بسرعة. ولا يمكن للفلسفة تناوُل القضايا الملحّة لأفريقيا في فترة ما بعد الاستعمار إلا عندما تكون (الفلسفة) متجذّرة في هذا التراث، وبخاصة في قضايا من قبيل القضايا الأخلاقية والاقتصادية والسياسية الصعبة. ولا تؤدي وجهة النظر هذه إلى جعل الفلسفة الأفريقية غير متسقة تماماً مع الفلسفات الأخرى، لكنها تمنحها بعض السمات الخاصة، فضلاً عن الميزات العامة. ويضيف أن الفلسفة الأوروبية نفسها تنتمي إلى ثقافة محدَّدة ومنصهرة في لغاتها المختلفة[١٠٨].

ويناقش جياكيا المقولات التي طرحها دعاة الإحياء الثقافي ودعاة مواجهة هذا الإحياء[١٠٩]؛ حيث إن دعاة الإحياء يؤمنون بأن إحياء التراث الثقافي للماضي سوف يساعد في توكيد الهوية الثقافية ومباركتها وفي تجاوز الشعور بالدونية الذي كوّنه الاستعمار، وأنه سوف يكمل التقليدي مع الحديث ويقدم أرضية مشتركة للانتماء الوطني لمجموعات مختلفة تتجمع في الدول الأفريقية الجديدة. وعلى العكس من ذلك، يعتقد أعداء الدعوة إلى الإحياء أن الأولوية يجب أن تُعطى لدعم أفكار العلم والحداثة، من أجل السماح للأفارقة باللحاق بالعالم الحديث بدلاً من تبنّي الثقافات القديمة غير القادرة على

---

(١٠٨) Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme* (Philadelphia: Tumble University, 1995).

(١٠٩) Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience* (New York: Oxford University, 1997).

انظر أيضاً: Jean Marie Makang, «Of the Good Use of Tradition: Keeping the Critical Perspective in African Philosophy,» in: Emmanuel Chukwudi Eze, ed., *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader* (Cambridge, MA: Blackwell, 1997), pp. 324-338.

مقاومة الاستعمار المهيمن. وبدلاً من هذين الموقفين على طرفي النقيض، يتبنّى جياكيا موقفاً وسطاً حذراً. إن أنماط الحياة التقليدية تتمتع، وفقاً لما يراه جياكيا، بمزايا يجدر الحفاظ عليها، مثل الشعور بالجماعة، والتزام الأفراد المصلحة المشتركة وأشكال النزعة الإنسانية وقيماً أخلاقية ودينية محددة. على كلّ حال، تستطيع الحياة الاجتماعية أن تؤدي أيضاً إلى المحاباة والفساد والحياة الحزبية الصراعية. ويضيف أن التقليد والحداثة لا ينظر إليهما باعتبارهما متعارضين تماماً. إن التقليد يعرَّف في كل مرّة وفقاً لحاجات الحاضر وأولوياته، كما أن الحداثة ليست انفصالاً تاماً عن التقليد. وقد كانت تلك هي الحالة في الحداثة الأوروبية، ولا يرى جياكا سبباً لضرورة اختلاف تلك الحال في أفريقيا.

ويكتب بيتر أماتو، باعتباره غير أفريقي، عن الطرق التي كان قد تم تطبيق مفاهيم الحداثة عليها لتيسير عملية الاستعمار. إن الطريقة التي عرف فيها الغرب ثنائية الحداثة/التقليد سياسياً وثقافياً قد أعاقت التفاهم الثقافي المتبادل، ومن ثم حالت دون أن تكون الحداثة الغربية متفهمةً نفسها بشكل صحيح وتام. وفي هذه الثنائية، كانت الحداثة مرتبطة جوهرياً بالغرب، وكان التقليد مرتبطاً بسائر العالم. ويعتقد أوماتو أن الحوار الثقافي المتبادل وحده هو الذي يمكن أن يُظهر للحداثة الغربية تقاليدها ومعتقداتها الخاصة بها، ومن خلال فعل ذلك تساهم في تنويرها وتحديثها[١١٠].

إن أهمية اللغة بالنسبة إلى الفكر الأفريقي وتفكيك الاستعمار الثقافي كانت أيضاً قضية مطروحة في الأدب الأفريقي. إن كتّاباً كباراً مثل نغوغي وا ثيونغ من كينيا وشينوا أتشيبي من نيجيريا، قد عبّروا عن وجهات نظر مختلفة حول الموضوع. وقد شدّد نغوغي بقوة على أهمية الأدب الأفريقي في اللغات الأفريقية على أسس ثقافية وسياسية: أولاً من أجل توكيد الثقافات الأفريقية وإثرائها، وثانياً لمقاومة الإمبريالية الفكرية والسياسية الغربية. إن التعبير عن الذات بلغة المرء الأم، كما يوقن نغوغي، هو حاجة إنسانية وحق إنساني عطّلهما الاستعمار. علاوة على ذلك، يمكن للكتّاب من خلال اللغة العامية وحدها الوصول إلى الفلاحين والجماهير في النضال من أجل الحرية

(١١٠) انظر: Peter Amato, «African Philosophy and Modernity,» in: Eze, *African Philosophy: An Anthology*, pp. 71-99.

والديمقراطية. ويكتب في مؤلَّفه: **تفكيك استعمار العقل: سياسة اللغة في الأدب الأفريقي**:

كنت أينما ذهبتُ، وخاصةً في أوروبا، أُسأل: لماذا تكتب الآن بلغة الجيكويو؟ ولماذا تكتب الآن بلغة أفريقية؟ وفي بعض الأوساط الأكاديمية ووجهت بتوبيخ نصه ما يلي: «لماذا تخليت عنا؟» وكان الأمر يبدو وكأنني باختياري الكتابة بلغة جيكويو أقوم بعمل شاذ. لكن لغة الجيكويو هي لغتي الأم! إن الحقيقة الجلية وراء الشعور العام المكرس في ممارسة الأدب لثقافات أخرى يكون محل تساؤل في حالة كاتب أفريقي ما هي (الحقيقة) إلى أي مدى وصلت الإمبريالية إليه لتشويه رؤية الحقائق الأفريقية. وقد قلبت هذه الإمبريالية الحقيقة رأساً على عقب: وأصبح يُنظر إلى ما هو غير طبيعي على أنه طبيعي، وما هو طبيعي على أنه غير طبيعي. وفي الواقع، أفريقيا هي التي تثري أوروبا: ولكن أفريقيا تُدفع دفعاً إلى الاعتقاد بأنها تحتاج إلى أوروبا لإنقاذها من الفقر. وقد استمرت موارد أفريقيا البشرية والطبيعية في تطوير أوروبا وأمريكا: لكن أفريقيا دُفعت دفعاً للشعور بالامتنان للمعونات التي تقدمها الجهات نفسها التي ما زالت تجثم على ظهر القارة. كما أن أفريقيا تنتج المثقفين الذين يقومون الآن بقلب النظرة إلى أفريقيا رأساً على عقب النظرة.

إنني أوقن أن كتابتي بلغة الجيكويو، وهي لغة كينية ولغة أفريقية، جزء لا يتجزّأ من النضال المواجه للإمبريالية، والذي قامت به الشعوب الأفريقية والشعب الكيني. وفي المدارس والجامعات، كانت لغتنا الكينية ـ وهي لغة العديد من الجنسيات المكوِّنة لكينيا ـ مرتبطة بالصفات السلبية للرجعية والتخلّف والذل والعقاب. نحن الذين مررنا بمثل هذا النظام التعليمي، كان يفترض بنا التخرج ونحن على قدر من الثقافة والقيم اللغوية لذّلنا وعقابنا اليومي. إنني لا أريد أن أرى الأطفال الكينيين يكبرون في هذا التقليد الذي فرضه الاستعمار من التبعية لأدوات الاتصال التي طورتها مجتمعاتهم وتاريخهم. إنني أريدهم أن يتجاوزوا الاغتراب الاستعماري(١١١).

وعلى العكس من ذلك، يعتقد أتشيبي أن بالنظر إلى الحقائق المتعلّقة

(١١١) انظر: Ngugi Wa Thiong'o, *Decolonising The Mind: The Politics of Language in African Literature* (Nairobi, Kenya, Hinmen, 1986), pp. 27-28.

بأفريقيا في ما بعد الاستعمار ـ أي هيمنة اللغتين الإنكليزية والفرنسية ووجود مجموعة كبيرة ومتنوعة من اللغات الأفريقية ـ لم يعُد من الواقعي الكتابة بلغة أفريقية ما، والاحتفاظ بالأمل في الوصول إلى أناس خارج نطاق لغوي محدَّد. ويعتقد أتشيبي أن اختيار اللغة يجب أن يُترك للكتّاب الأفراد، ويمكن أن يتم القضاء على الاستعمار بلغة المستعمر[١١٢].

وفي كتاب: **في بيت أبي: أفريقيا في الفلسفة والثقافة**[١١٣]، يحيي آبيا، وهو حالياً أستاذ فلسفة في جامعة برينستون، الجدل الذي مضى عليه ثلاثون عاماً حول الفلسفة الأفريقية، ويناقش أفكار سيزار وسنغور وديوب وهونتوندجي وويريدو. ويتناول نقدياً بعض الفرضيات التي طُرحت في قضية الفلسفة الإثنية (ethnophilosophy)، كقضية الفرضية الخاطئة حول وحدة الفلسفة الغربية ووحدة الفلسفة الأفريقية، على سبيل المثال. وقد ساهم هذا الوضع المتفاقم في الفلسفة، وبخاصة في الثقافة الغربية، وجهود المفكّرين الأفارقة في نشر التقليد للفلسفة الغربية من أجل كسب الاحترام لثقافاتهم الخاصة. ويدعو آبيا إلى إزالة غموض الفلسفة بصورة عامة، والفلسفة الغربية على وجه الخصوص، بأية حال، من دون التقليل من قيمتها النقدية. كما أنه يدعو المفكّرين الأفارقة إلى العمل مع الفلسفة الغربية ولكن ليس مجرد تنفيذ التوقعات الغربية والأولويات الغربية، ووضعها في دائرة اهتماماتهم وتقاليدهم. وهو موقن أن الفلسفة الأفريقية يجب أن تكون متجذّرة في الحقائق الأفريقية لكن يجب أن تكون أيضاً ملتزمة النقدَ العالمي التزاماً صارماً. كما يحذّر من فرضيات محددة بخصوص الهوية. إن جميع الهويات الإنسانية، كما يقول آبيا، عبارة عن بِنى، لكنها بِنى جدية وأحياناً تكون خطرة. وهي تقوم على العِرق والتاريخ المشترك والميتافيزيقيات المشتركة، ويمكن أن تصبح بسهولة طائفية ومعطلة. ومن الأهمية بمكان معرفة أن الهويات البشرية معقّدة ومتعدّدة ومتغيّرة، وأن قيمة هذه الهويات تكمن في القضية التي تخدمها. ومن دون إنكار فضيلة التضامن الأفريقي، يذكّر آبيا قرّاءه بالقضايا التعبوية، مثل الطبقة والبيئة والنوع: «إذا كانت

(١١٢) انظر مثلاً: Chinua Achebe and Rosemary Colmer, «The Critical Generation,» in: Bernth Lindfors, *Conversations with Chinua Achebe* (Jackson: University Press of Mississippi, 1997), pp. 75-63, and Biodun Jeyifo, *Conversations with Wole Soyinka* (Jackson: University Press of Mississippi, 2001).

(١١٣) انظر: Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (New York: Oxford University, 1992).

الهوية الأفريقية تهدف إلى تقويتنا، وهي كذلك بالنسبة إليّ، فإن ما هو مطلوب ليس أكثر من التخلّي عن الكذب، ولكننا نعرف قبل أي شيء أن العِرق والتاريخ والميتافيزيقيات لا تفرض هوية: أي يمكننا أن نختار، في إطار محدّدات فضفاضة تفرضها حقائق بيئية وسياسية واقتصادية، ما الذي سيعنيه أن تكون أفريقياً في السنوات التالية»[١١٤].

وقد كان دعاة التيار النسوي مشاركين نشيطين في النقاشات الأفريقية حول الثقافة. وكما هي الحال في أمريكا اللاتينية وفي الوطن العربي، فإنهم شدّدوا على الصلات بين مختلف صور القمع في مجتمعاتهم، وحاولوا تفكيك الثنائيات الثابتة للتقليد والحداثة، والأصالة والاغتراب، وطالبوا بحق تطوير خطابهم وأجنداتهم النسوية الخاصة بهم بصورة مستقلة عن تلك القائمة في الغرب. وتماماً كما هي حال دعاة النسوية في أمريكا اللاتينية، فإنهم واجهوا تحدي النضال على جبهتين: جبهة الداخل، حيث مشكلة التمييز الجنسي وأنواع التمييز الأخرى، والجبهة الخارجية للإمبريالية والهيمنة الأجنبية. وقد نشر العديد منهم وأكد الحاجة إلى معالجة النتائج المدمرة التي كانت قد أدّت إليها برامج التكيف الهيكلي، ملحِقة الضرر بالمجتمع الأفريقي على وجه العموم، وبالنساء على وجه الخصوص.

وتؤكد فيلومينا تشيوما ستيدي، وهي عالِمة أنثروبولوجيا اجتماعية من سيراليون، أن النزعة النسوية الأفريقية الإنسانية والشاملة قد تأثرت على نطاق كبير بنشاطات الجندرة الثقافية والتقليدية للمجتمعات الأفريقية، واتّسمت بقدر أكبر من التكاملية والتعاون والاجتماعية أكثر من اتسامها بالنزعة الفردية والتنافسية والانقسام. وتشدّد على أن العلاقات المتبادلة شديدة التماسك بين النزعة الجنسية والنزعة العرقية والاستغلال الاقتصادي العالمي، وبخاصة في الحالة الأفريقية، من خلال الرق والاستعمار والاستعمار الجديد. ومن أجل تحقيق الانعتاق الحقيقي، تحتاج النزعة النسوية الأفريقية، كما ترى ستيدي، إلى معالجة مختلف صور القمع في علاقاتها المتبادلة[١١٥]. وتؤكد العالِمة

---

(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١١٥) انظر: Filomina Shioma Steady, «African Feminism: A Worldwide Perspective,» in: *Women in Africa and the African Diaspora*, edited by Rosalyn Terborg-Penn, Sharon Harley and Andrea Benton Rushing (Washington, DC: Howard University Press, 1987), pp. 3-24.

والناشطة النيجيرية مولارا أوغينديب أهمية أن يقوم الأفارقة، والنساء منهم على وجه الخصوص، بالتعبير الواضح عن حاجاتهم ورؤاهم لأنفسهم في ما يتجاوز الثنائيات السائدة ـ مثل الريف مقابل الحضر، والتقليدي مقابل الحديث، والنخبة ضد الشعب، والعرقية ضد الأمة، والثقافة العرقية ضد الدولة ـ وهي الثنائيات، كما تقول أوغينديب، التي فرضها الغرب على أفريقيا. كما أنها تطالب الأفارقة والأفريقيات بتجاوز روايات الاستشهاد والضحية، والبحث عن رؤى فاعلة لأنفسهم لا يمكن إلّا أن تكون مختلفة عن تلك الرؤى التي يتبنّاها دعاة النزعة النسوية الأوروبيون ـ الأمريكيون الذين عملوا في ضوء معطيات مختلفة. وتدعو إلى نزعة نسوية، متأثرة في ذلك بأليس ووكر، التي هي من دعاة التيار النسوي الذي يدافع عن حقوق النساء وحقوق مجتمعاتهن معاً[١١٦].

على سبيل المثال، تعتقد الكاتبة الغانية (ووزيرة التعليم في الفترة ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣) أما أتا أيدوو أن حق العمل ليس قضية في أفريقيا، حيث إن النساء يقمن دائماً بأعمال شاقّة للغاية[١١٧]. ويلفت البعض الانتباه إلى أولوية أن النساء الأفريقيات بصورة عامة ودعاة النزعة النسوية من بينهن على وجه الخصوص، يعطين أهمية فائقة لجَسْر الهُوة بين المجموعات والجماعات في إقليم ما، بغضّ النظر عن الصراعات والحروب. كما كانت بعض النساء قد طورن استراتيجيات للشمول التنظيمي من أجل صنع السلام والبقاء. على سبيل المثال، سعى مجلس النساء في أوغندا، ونجح إلى حد ما في الوصول إلى حل سلمي للتوترات بين الجماعات. وفي مثل هذا السياق، فإن الاحتفاء بالاختلاف الذي يحظى بتقدير كبير في الغرب لا يبدو مناسباً هنا[١١٨].

---

(١١٦) انظر: Molara Ogundipe-Leslie, «Introduction: Moving the Mountains, Making the Links,» in: Molara Ogundipe-Leslie, *Re-creating Ourselves: African Women and Critical Transformations* (Trinton, NJ: Africa World Press, 1994), pp. 1-18.

وقد دافعت الناقدة الأدبية النيجيرية شيكويني أوغونييمي عن النوع عينه من «الحركة النسوية». انظر مقابلة معها في: Susan Arndt, «African Gender Trouble and African Womanism: An Interview with Chikwenye Ogunyemi and Wanjira Muthoni,» *Signs*, vol. 25, no. 3 (2000), pp. 709-726.

(١١٧) انظر: Ama Ata Aidoo, «The African Woman Today,» in: Obioma Naemeka, *Sisterhood, Feminisms, and Power: From Africa to the Diaspora* (Trinton, NJ: Africa World Press, 1998), pp. 39-50.

(١١٨) انظر: Aili Mari Tripp, «Rethinking Difference: Comparative Perspectives from Africa,» *Signs*, vol. 25, no. 3 (2000), pp. 649-675.

ويتناول الفيلسوف الغاني سافرو كوامي ادّعاء أن شمولية قمع النساء في العالم وجدت مقاومة من قبل المجتمعات الأمومية الأفريقية، مثل الأكان (Akan). ويعتقد أن هذا الادعاء أسطورة قائمة على ميل رومانسي إن لم تكن رؤية خاطئة لهذه المجتمعات التي تُظهر، كما يقول، تمييزاً واضحاً للغاية ضد النساء، سواء في سلوك أعضائهم أو في رؤاهم الجندرية التقليدية ـ الموجودة على سبيل المثال في أمثالهم. ويقول إن النزعة التمييزية يمكن أن تسود حتى عندما تكون هناك حاجة إلى النساء، وعندما يعملن ويحكمن في بعض الأحيان، والمشاركة في صنع القرار والملْكية الخاصة. إن طرائق التمييز قد لا تكون مشابهة لتلك الطرائق في المجتمعات الغربية أو غير الأفريقية. ويؤكد الفلاسفة الأفارقة ضرورة أن يولوا اهتماماً أكبر لمثل هذه القضايا المجتمعاتية أكثر من قضايا ما وراء الفلسفية (metaphilosophical) المرتبطة بالفلسفة الأفريقية(١١٩). ومن طرق مواجهة آراء التمييز الجنسي السائدة، نذكر نشر الرؤى النسوية للحكايات الشعبية، كما في عمل الناشطة والكاتبة الكينية وانجيرا موثوني، وعمل منتدى «النساء والذاكرة» في مصر(١٢٠).

وفي تقديم لمقتطفات من الشعر الأفريقي، قام بتحريرها سنغور في عام ١٩٤٨، احتفى جان بول سارتر بحركة الزنوجة وهنّأها على قوة بلاغتها ونضجها كما تتضح في حالة الشعراء السود الذين تحدثوا بهذه الفصاحة إلى البيض، وعادوا بنظرة خاصة بهم(١٢١). ومع قرب انتهاء مقدمته البالغة ٦٠ صفحة، يثير سارتر، على كلّ حال، قضية استمرار موقف الزنوجة على أنها نزعة عِرقية معادية للعِرقية. وبقدر فهم سارتر وامتنانه وإعجابه بالحركة السوداء،

---

(١١٩) انظر: Safro Kwame, «Feminism and African Philosophy,» in: Safro Kwame, ed., *Readings in African philosophy: An Akan Collection* (Lanham, MD: University Press of America, 1995), pp. 253-268.

(١٢٠) Arndt, «African Gender Trouble and African Womanism: An Interview with Chikwenye Ogunyemi and Wanjira Muthoni».

(١٢١) انظر: Jean-Paul Sartre, «Orphée Noir,» dans: Léopold Sédar-Senghor, *Anthologie de la Nouvelle poésie nègre et malgache de langue Française* (Paris: Presses Universitaires de France, 1948), pp. ix-xliv.

وقد ترجمه إلى الإنكليزية س. و. ألان، انظر: S. W. Allen, *Black Orpheus* (Paris: Presence African, 1976).

وللحصول على كتابات سارتر حول الاستعمار، انظر: Jean Paul Sartre, *Colonialism and Neocolonialism* (London: Routledge, 2001).

فإنه رأى أن مثل هذا الموقف لا يمكن أن يكون الهدف النهائي للحركة. وبعد صياغته الماهرة لموقفه المعارض للتوكيد الأسود، يضيف أن الحركة بحاجة إلى أن تتجاوز ذاتها لتصل إلى نزعة إنسانية شاملة وعالمية. وقد كتب سارتر وهو يصوغ فكرته بجدل هيغلي:

تبدو الزنوجة مرحلةً ضعيفة من التقدمية الجدلية: وهي التوكيد النظري والعملي للتفوق الأبيض من حيث الفرضية؛ إن وضع الزنوجة كقيمة أصيلة هي لحظة من السلبية. لكن هذه اللحظة السلبية ليست كافية بحد ذاتها، والسود الذين يعملون عليها جيداً يعرفون ذلك؛ وهم يعرفون أنها تعمل على إعداد الطريق لتركيب المجتمع البشري أو تحقيقه من دون نزعة عِرقية. وهكذا فإن الزنوجة تكرس نفسها لتدمير ذاتها، وهي ممر وليست غاية، وسيلة وليست هدفاً نهائياً. وفي الوقت الراهن، يحتضن أورفيوس الأسود يوريديس، ويشعر بتلاشيها بين ذراعيه[١٢٢].

وتصوّر فرانز فانون (١٩٢٥ ـ ١٩٦١) موقف سارتر هذا على أنه خيانة للقضية السوداء. ولم يكن في وُسْعه فهم كيف يمكن لسارتر أن يدعو إلى ما يدعوه هو نفسه تخلّياً عن التوكيد الأسود. وبالإشارة إلى المقطع في هذا الاقتباس قال فانون: «عندما قرأت هذه الصفحة شعرت بأنني حُرمت من فرصتي الأخيرة. وقلت لأصدقائي «لقد عانى جيل الشباب من الشعراء السود من ضربة لا يمكن أبداً غفرانها»، وأضاف:

الأمر المؤكد هو أن في اللحظة الحالية التي كنت أحاول فيها التوصل إلى كينونتي، منحني سارتر، الذي ظل عبارة عن الآخر، اسماً ثم أضاع وهمي الأخير. . . (وبينما) كنت أصيح بذلك، في ذروة كينونتي، يذكّرني هو بأن سوادي ليس سوى كلمة صغيرة. وبكل صدق، بكل صدق أخبركم به، فقد تراجعت كتفاي إلى خارج إطار العالم، ولم يعد بمقدور قدميّ أن تشعرا بأنهما تلمسان الأرض. من دون ماضٍ زنجي ومن دون مستقبل زنجي، فإنه من المستحيل بالنسبة إليّ أن أعيشَ حالة زنوجتي. ولم أصبح أبيض بعدُ، ولم أعد أسود كلية، أنا ملعون. لقد نسي جان بول سارتر أن الزنجي يعاني في جسمه

(١٢٢) Sartre, «Orphée Noir,» pp. 59-60.

بطريقة مختلفة تماماً عن الرجل الأبيض. إن ما بين الرجل الأبيض وبيني الصلة التي كانت أحد التجاوزات التي لا رجعة فيها(١٢٣).

وبمواجهة دعوة سارتر إلى تجاوز الزنوجة، أحكم فانون قبضته على لحظة الوعي الزنجي كمطلق لا يمكن تجاوزه:

لكن استمرار حبي كان قد نسي. إنني أعرّف نفسي كقوة مطلقة للبداية. لذلك فقد اقتنصت زنوجتي، والدموع في عيني، وقمت بوضع ماكينتها معاً مرة أخرى. وما تحطم إلى أشلاء أعيد بناؤه مرة أخرى، وأعيد تكوينه من خلال الطبيعة الحدسية ليَديّ.

وارتفع صوت صرختي بصورة أعنف: أنا زنجي، أنا زنجي، أنا زنجي(١٢٤).

في ردّ الفعل هذا يعبّر فانون عن تجربة صادمة ليس بالنسبة إلى السود فحسب، بل أيضاً بالنسبة إلى الأمريكيين اللاتينيين، والعرب، وجميع من تم تشويه سمعتهم وتناول الآخرين لهم بوصفهم سيئين وأقل أهمية ويائسين. ويُظهر فانون صعوبة تجاوز لحظة ردّ الفعل لتوكيد الذات.

وبمقارنة رحلة استرداد الذات بتلك التي كان أورفيوس يحاول خلالها استعادة حبيبته يوريديس من عالم الموتى، يوضح سارتر تناقضات توكيد الذات في فترة ما بعد الاستعمار: إنها رحلة محفوفة بالمخاطر ومهدَّدة دوماً بالفشل، لأن الذات ليست هناك حتى يتم استردادها، لكنها تنتظر لتُجدَّد باستمرار. وبالمعنى عينه، فإن انتصار نرسيس هو في اللحظة ذاتها انتحاره.

---

(١٢٣) انظر: Frantz Fanon, «The Fact of Blackness,» in: Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1967), pp. 133-138.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٨؛ C. L. R. James, «Appendix: From Toussaint L'Ouverture to Fidel Castro,» in: C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture to Fidel Castro* (New York: Random House, 1939 and 2nd ed. 1963).

يُعبّر س. ل. ر. جيمس عن عدم موافقة مشابهة لتلك التي يُعرب عنها سارتر حول الزنوجية. ويقول: «قام جان بول سارتر بأفضل التقديرات النقدية لكتاب **دفتر [العودة إلى البلد الأمّ** لإيمي سيزير] Cahier [d'un retour au pays natal] باعتباره شعراً، لكن يُعتبر تفسيره للزنوجية كارثة» (ص ٤٠١). ويشكّل هذا النقد مفاجأة لأن ما يشدّد عليه جيمس في فكر سيزير هو الانتقال تحديداً من **الزنوجية إلى الإنسانية المشتركة** التي يدافع عنها سارتر في كتاب **أورفيوس الأسود**. أظن أن الفرق بين الموقفين يكمن في أسلوب ربط **الزنوجية بالعالمية: بالنسبة إلى سنغور وجيمس، يُعتبر الأمر زنوجية مؤكّدة وثابتة، وتساهم في الكونية وتصبح جزءاً منها، بينما يُعتبر الأمر بالنسبة إلى سارتر زنوجية تقهر إلى حد، تتخطّى به نفسها إلى الإنسانية العالمية.**

علاوة على ذلك، وفي هذه المقدمة، يصوغ سارتر بعض القضايا المهمّة للغاية بشأن استرداد الذات: الحرية والضرورة، الأخلاق والحتمية الطبيعية. بعبارة أخرى، إنه يتساءل عمّا إذا كانت الهوية التي يتم توكيدها معطاة فعلاً ليتم احتضانها، أم أنها مشروع ليتمّ الاقتناع به وتبنّيه مع الحرية والقدرة والأخلاق. وكما اتضح في مناقشة السجالات العربية وفي المسح السريع لخطابات أمريكا اللاتينية وأفريقيا، فإن المفكّرين من جميع هذه المناطق يثيرون المشاكل نفسها في مرحلة محدّدة من عملية القضاء على الاستعمار الطويلة والمؤلمة التي مروا بها، وعندها تضع لحظة نقد الذات من أجل تبيين لحظة استرداد الذات كما هي: هل الذات حقيقة حتمية في التاريخ والعِرق والقومية واللغة والدِّين والعرقية والجغرافيا والميتافيزيقيات، أم هي تركيب دائم تم صنعه في إطار معطيات للحقائق التاريخية وعلى أساس الاختيارات والتفضيلات الأخلاقية، التي يمكن أن يكون الناس مسؤولين عنها ويمكن محاسبتهم عليها؟ ويوجز سارتر هذه القضايا في نهاية المقدمة بإثارة الأسئلة التالية عن الزنوجة: «هل هي ضرورة أم حرية؟ هل الأمر كذلك، بالنسبة إلى الزنجي الأصيل، حيث تتدفق اتجاهاته من جوهره كالنتائج التي تنبع من المبدأ؛ أم، على العكس من ذلك، أن الزنجي يكون مؤمناً بالدِّين كالمؤمن العادي، أي في العذاب وفي تأنيب الضمير الأبدي الذي لن يكون كافياً أبداً لما يأمله المرء؟ هل هو حصيلة التفكير أم أن التفكير يسمّمه؟ ألا يكون أصيلاً إلا عندما يكون فورياً وغير مفكَّر فيه؟»[١٢٥].

* * *

في تحليلي للسجالات الإقليمية الثلاثة، لاحظت تحوّل الانتباه من توكيدات الهوية التفاعلية للمراحل المبكرة من الاهتمام بالجوانب الإنسانية والأخلاقية والسياسية إلى التفكيك الاستعماري الثقافي. ويعبّر بيان «تخيل أفريقيا» الصادر حديثاً للكاتب والفنان الجنوب الأفريقي الكبير بريتين بريتينباخ لمؤتمر «تعظيم أهمية الأصول الثقافية الأفريقية» (Vitalizing African Cultural Assets)، الذي عُقد في جزيرة غوريه السنغالية في آذار/مارس ٢٠٠٧، عن هذا القلق ببلاغة شديدة:

---

(١٢٥) Allen, *Black Orpheus*, p. 58.

ما هي القيم التي جلبها الاستقلال والتحرر؟ ما الذي حدث لهذه القيم؟ هل كنا نعيش في ملابس مستعارة؟ هل هناك طريقة أفريقية مميزة لتبيين وإدارة القوة، عوضاً عن المشاركة فيها؟ هل لدينا تحديات فعالة لمواجهة سوء استغلال الميزات؟ ما هو وزن أو تأثير أو حتى استدامة واستحضار بِنى مجتمعنا المدني؟ . . . . وعلى مستوى أكثر دقة، ما هو التأثير في مبدعينا ومراقبينا، الذين كل همهم إحداث التغيير، نحن كفنانين؟

بعبارة أخرى ما الذي ساهم به الخيال الأفريقي في فهمنا لما نقوم بفعله بعضنا لبعض وللعالم؟

. . . إنني أعتبرها قضية عامة وجزءاً من الحالة الإنسانية، ربما الشعلة الأساسية، وهي عملية تخيل كينونتنا(١٢٦).

إن الخيال الذي يستدعيه بريتينباخ هو قدرة فلسفة الفنون الجميلة والأخلاق على تكوين الذات.

وبقدر ما تتيحه المساحة، فإن هذه الدراسة المسحية المقارِنة يمكنها أن تتوسع لتشمل سجالات مشابهة في الهند ومنطقة البحر الكاريبي ومنطقة جنوب المحيط الهادي، وأمريكا الأفريقية. على سبيل المثال، يقدم دو بويس وجهات نظر رصينة حول الوعي المزدوج من منظور إفريقي ـ أمريكي في مؤلفه **أرواح الشعب الأسود**؛ ويقدم أشيس ناندي تحاليل مثيرة للاهتمام يتناول فيها الوعي في فترة ما بعد الاستعمار من وجهة نظر هندية، وذلك في كتابه **العدو الحميم: فقدان الذات واستعادتها في ظل الاستعمار**، ويربط ديريك والكوت الأفكار المتعلقة بظاهرة المحاكاة الثقافية من وجهة نظر مفكّر من جزر الهند الغربية في مؤلفه: **ما الذي يقوله الشفق**؛ وتقدم جامايكا كينكيد أوصافاً ملهِمة للغضب والفساد في أنتيغوا خلال ما بعد الاستعمار في كتابها **مكان صغير**؛ ويقدم كلٌّ من ليندا توهيواي سميث وهوناني ـ كاي تراسك انتقادات جريئة لسياسة المعرفة في نيوزيلندا وهاواي في فترة ما بعد الاستعمار في كتاب كلّ منهما، على التوالي، **منهجيات تفكيك الاستعمار: البحوث والشعوب الأصلية ومن ابنة أصلية: الاستعمار والسيادة في هاواي**(١٢٧). نترك دراسة هذه الأعمال

---

(١٢٦) من المؤتمر المنشور على الموقع الإلكتروني: <http://imagineafrica.org/idea>.

(١٢٧) انـظـر: Du Bois, Gibson and Elbert, *The Souls of Black Folk*; Ashis Nandy, *The Intimate* =

للمستقبل، ونقدم الآن بعض الملاحظات المقارنة عن الكتابات التي تمّت مناقشتها هنا.

خامساً: السمات المهيمنة الشائعة والخصوصيات العربية

١ ـ السمات المهيمنة لسجالات ما بعد الاستعمار بشأن الثقافة

إن هذه الدراسة المسحية الموجزة للسجالات الأمريكية الجنوبية والأفريقية تعكس عدداً من أوجه الشبه مع السجالات العربية. ومن بين أبرز أوجه الشبه هذه، تلك المتعلقة بالاستقلال الفكري، والنزعة الكونية، والرأسمالية، والنزعة الثقافية، والتقليد، والتحديث، والنزعة النسوية.

أ ـ الهوية الفكرية الفلسفية والهوية الثقافية

يُعتبر البحث عن فكرة تخص المرء ـ أو فلسفة تخص الفرد أو كليهما معاً ـ جانباً محورياً في مسألة الاستقلال الفكري. إن مسائل من قبيل الوجود والهوية ودور مثل هذا الفكر المنتظم أو الفلسفة في تفكيك الاستعمار الثقافي تُعتبر مسائل متعلقة بكلّية الوجود. والتساؤل عن وجود مثل هذه الفكرة أو الفلسفة يرتبط بفرضية عن القيمة المهمّة المرتبطة بها في الثقافة؛ فالبعض ينظر إلى هذه الفرضية على أنها اقتباس وقبول للمعايير الغربية لتقييم الثقافات الأخرى، لكن هناك عدداً كبيراً من المفكّرين يأخذ في حسبانه أهمية الفلسفة في تحقيق وعي نقدي في فكر الفرد وعمله. وتثير هذه الحالة بدورها عدداً من القضايا المتعلقة بمعنى الخصوصية في الفلسفة، وأخيراً هناك التساؤل عن التعريف الدقيق للفلسفة: إذا كانت هذه الفلسفة «المحلية» مميزة من الفلسفة الغربية، فأين يقع هذا التمييز؟ في المنهج؟ في الأسلوب؟ في المواضيع؟ إلى أي مدى يمكن أن يكون الاختلاف من دون أن تتوقف عن كونها فلسفة؟ ولكن ما هي الفلسفة على كلّ حال؟ وما هي ملامحها الكونية؟ وما هي مقاربتها

= *Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (Delhy: Oxford University Press, 1983); Derek Walcott: *What the Twilight Says* (New York: Verra, 1998); «The Caribbean: Culture or Mimicry?,» *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 16, no. 1 (1974), pp. 3-13; Jamaica Kinkaid, *A Small Place* (New York: Verra, 1988); Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (London: Zed Books, 1999), and Haunani-Kay Trask, *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawaii* (Honolulu: Hawaii University Press, 1999).

المميزة للقضايا؟ ويرى الكثيرون ممن شاركوا في هذه السجالات أن هذه التساؤلات تفتقد في الغالب إجابات واضحة حتى في الفلسفة الغربية نفسها، وفي ضوء تنوّع المدارس والفترات الزمنية والأقاليم التي تطورت فيها.

لا يؤدي التساؤل عن فلسفة خاصة بثقافة أو بمنطقة إلى أسئلة متعلقة بالطبيعة الدقيقة للفلسفة فحسب، بل يؤدي أيضاً إلى أسئلة متعلقة بالهوية الثقافية: ما الذي يعنيه بالنسبة إلى الفلسفة كون هوية المرء أفريقية أو أمريكية لاتينية أو عربية؟ وهل هناك شيء مختلف لكون المرء أفريقياً أو أمريكياً لاتينياً أو عربياً؟ ومن الذي يحدد ذلك، وعلى أي أساس؟ هل تكون هذه الهوية فكرة ثابتة، أو غير تاريخية، أو ميتافيزيقية، أو بيولوجية، أم هناك طرق أخرى لفهم الهوية؟ ما هي مميزات كل طريقة منها، وما هي أوجه قصورها؟ وعلى كلّ حال، ما الذي سيعنيه ذلك بالنسبة إلى الفلسفة كونُ المرء على وجه التحديد أفريقياً أو أمريكياً لاتينياً أو عربياً؟ وفي مقولات هؤلاء المفكّرين، فإن قضيتَي الهوية الفلسفية والهوية الثقافية مترابطتان بشدّة.

ب ـ النزعة الكونية والمركزية الأوروبية والرأسمالية والخصوصية

تستحضر هذه المقاربة السياقية للفكر والفلسفة في المقدمة الطبيعة السياقية للفلسفة الغربية في حد ذاتها. إن مفكّري المجتمعات الثلاثة في فترة ما بعد الاستعمار يكشفون خصوصية الفكر الأوروبي، ويشدّدون على أهمية وضعه في تقاليده التاريخية والفكرية الخاصة. وتعتبر مسألة ادعاء الفلسفة الغربية للكونية محل نقاش جدّي. إن المفهوم الدقيق لـ «العقل الكوني» في المعنى المطلق لم يعُد مسلّماً به. وهناك اهتمام موجّه بالكلية التاريخية والثقافية واللغوية للعقل الإنساني، وفي معظم الحالات، وعلى كلّ حال، من دون هجر الاعتقاد بكونية المنطق وبالقدرة الشمولية للإنسان على تدبّر العقل والتفكير في الذات، وهو الأمر الأكثر أهمية. إن المواقف الغربية المتعصبة تجاه غير الغربيين في هذا الصدد قد أدينت بشدّة. والكثير من «كونية» أنماط التفكير الغربية معروفة على أنها تعبير عن الاستيلاء والهيمنة. على كلّ حال، فإنه في ما بين هذا النقد للكونية الغربية والبحث عن ثقافة وفكر خصوصيين، يجب الوصول إلى توازن بين الخصوصية الضيقة والكونية المهيمنة. وقد تمّ التشديد على عدم فقدان البعد الإنساني الكوني للفلسفات المعينة. وهناك دعوات إلى تفادي الخصوصية الشّوفينية، وكذلك الكونية المجردة الضحلة وغير الأصيلة.

تعَد الكونية الغربية المهيمنة، التي تم إظهارها على أنها تجسيد للمركزية الأوروبية، مرتبطة للغاية بالتوسع الرأسمالي الغربي. ويرى الكثير من المفكّرين في الأقاليم التي تناولتها المركزية الأوروبية أنها أيديولوجيا مصاحبة للاستغلال الاقتصادي الغربي لهذه الأقاليم. وفي الواقع، يرى بعضهم في أسفل مشكلة التبعية الثقافية مشكلة أساسية أكبر متعلقة بالتبعية الاقتصادية. كما أنهم يُبدون الحذر إزاء اختزال مشكلة التبعية بالجانب الثقافي والثقافوي. وفي جميع الأقاليم الثلاثة هذه، تسود القراءات الماركسية للوضع في فترة ما بعد الاستعمار، لكن هناك في الأقاليم الثلاثة جميعاً مطالَبة بنظريات ماركسية قابلة للنقد بصورة أكثر ملاءمة، وتكييفها وفق حقائق كل إقليم.

ج ـ النزعة الثقافوية

إن التفكير الاختزالي الثقافي موجود في أشكال الشُوفينية الإقليمية الخاصة بالقومية والأشكال الغربية للآخر، سواء في شكل ظاهرة الخوف من الأجانب أو في عقيدة الاختلاف. وفي جميع هذه الحالات، يتم اختزال المجتمع في ثقافته، وتُختزل هذه الثقافة في العقيدة، والحتمية وجوهرها الثابت. كما تتبنّى المجتمعات المستعمَرة في أغلب الأحوال الفلسفات الغربية الخاصة بالآخر (Otherness) وتحوّلها إلى فلسفات متعلقة بالهوية بصورة معكوسة: العِرقية إلى زنوجة، والإسلام إلى أصولية دينية، و«اللاتينية» إلى الاختلاف اللاتيني. إن الاختلاف الجوهري يظل قائماً لكنه يتحول إلى مصدر للفخر. على كلّ حال، حذّر المزيد والمزيد من مفكّري ما بعد الاستعمار من وجهات النظر القاصرة والمغلقة حول الذات والآخر. وهم يشيرون إلى سلبيات الاختزالية والحتمية في مثل وجهات النظر هذه، تماماً مثل أيديولوجية الاختلاف المطلق الذي تتبعه وجهات النظر هذه. ويرون أن وجهات النظر هذه لا تترك متَّسعاً أمام القدرة، والتغيير والنقد ـ وهي العناصر التي تُعتبر ضرورية للغاية وبصورة متزايدة للتفعيل.

د ـ التغريب والتحديث والتقليد

إن التفكيك الاستعماري الثقافي والبحث عن الأصالة مرتبطان بالحاجة إلى تزامن الأفكار مع الواقع: أي الحاجة إلى وصل وجهات النظر والنظريات مع الحقائق المحددة التي بين أيدينا. إن المفكّرين النقديين في هذه الأقاليم الثلاثة

في فترة ما بعد الاستعمار، يشتكون باستمرار من أن هذه الأفكار والفلسفات السائدة قد تمّ استيرادها من أماكن أخرى، وغالباً من الغرب، ولكن من ماضٍ سحيق أيضاً. وهكذا، فإنها تكون مغتربة عن الواقع. ويُنظر إلى هذا الاغتراب على وجه الخصوص في أوساط المفكرين والنخبة الاجتماعية التي تبدو منفصلة عن غالبية الناس. ويتم التعبير عن عدم الاغتراب في الغالب في شكل معاداة للتغريب وفي رفض الانفتاح؛ على كلّ حال، بالنسبة إلى الكثيرين، فإن عدم الاغتراب الحقيقي يحتاج إلى أن يتم البدء به بكشف واقعي وعملي للحقائق القائمة، وبتقصٍّ أمين للذات، يكون محرَّراً من التعمد تجاه تضخيم الذات أو الاستمرار في تلبّس حالة الضحية.

وعلى عكس ذلك، فإن الوعي الدقيق للعجز والحاجة الملحة إلى اللحاق بالدول المتقدمة، يجعل من التحديث ضرورة ضاغطة. لكن المأزق بين التحديث والتغريب يظهر عندها: كيف يمكن التحديث من دون تقليد الغرب وفقدان روح الذات؟ كيف يمكن التحديث من دون التورّط أكثر في التبعية؟ كيف يمكن التحديث من دون استعادة العلم والعقلانية التي يملكها الغرب ويقودها؟ ويبدو أن التصوّر الذاتي والتنمية على علاقة توتّر غير قابلة للحل في ظل ظروف ما بعد الاستعمار والاستعمار الجديد. هل يمكن أن تقدم التقاليد الوطنية مبادئ أصيلة وبديلة للتنمية؟ هل يكمن «الخلاص» في ثقافة الذات أو دينها أو تقاليدها أو لغتها؟ إلى أي مدى يكون هناك ارتباط حي وواعٍ ونفعي للتقاليد الوطنية بعد الانقطاع الاستعماري عنها؟ هل هذه التقاليد معروفة لوارثيهم الأحياء؟ هل تضم جميع الإجابات الشافية على أمراض العصر الحالي؟ كيف يمكن تعريف التقاليد المحلية: هل يتم ذلك وفقاً لمكوّناتها الشفهية أو الدينية أو اللغوية أو العادات، أو ربما وفقاً للذاكرة الجماعية التي يحملونها؟ ومن الذي سيقرر وعلى أي أساس؟ وهل التقاليد المحلية «صالحة» في مجملها؟ وينظر غالباً إلى نقد التقاليد على أنه خيانة، وهو ما يكون بالتالي شكلاً من أشكال التبعية. وينظر المزيد والمزيد من مفكّري ما بعد الاستعمار إلى هذا الوضع على أنه يتطلب وعياً للتبعية المزدوجة والنقد المزدوج. ويؤكدون باستمرار الحاجة إلى وضع إطار تاريخي وسياقي للتقاليد الغربية والوطنية من أجل صنع خصوصيتهم النقدية وجعلها ممكنة، ومن أجل الكشف عن تعقيداتها وطفراتها. وبرؤيتهم لهذه الأمور، فإن مثل هذه الخصوصية هي وحدها التي يمكنها تمكين المجتمعات من الوصول

إلى وسائل لتنمية تحريرية. كما ينظرون إلى التعليم واستخدام اللغات المحلية، والانفتاح أيضاً على أمور مكشوفة للتقاليد المحلية والغرب على أنها ضرورة لهذا التمكين.

هـ ـ النزعة النسوية والمعنى الثقافي للذات

إن النزعة النسوية لما بعد الاستعمار في المناطق الثلاث جميعاً تجد نفسها عالقة في فخ الأصالة الثقافية. كما أنها متهَمة بأنها مستوردة من الخارج، وأنها خيانة لوحدة الثقافات الوطنية وصالحها. إن وعي القمع المزدوج ـ المتعلق بالجندرة من جهة، والموجود في معظم التقاليد، إن لم يكن فيها كلها، والهيمنة الأجنبية من جهة أخرى ـ يقود إلى نضال مزدوج من أجل تحرير مزدوج. كما أن غالبية دعاة النزعة النسوية لما بعد الاستعمار عانت الهيمنة الخطابية المعولمة. وهؤلاء الدعاة يشعرون باستمرار الحاجة إلى مقاومة خطاب الهيمنة في دعاة النزعة النسوية في الغرب، والتحدّث عن أنفسهم من أجل تحديد خصائص نضالهم في سياق ما بعد الاستعمار والاستعمار الجديد. وقد وجدت نساء ما بعد الاستعمار، أكثر من أية جماعة اجتماعية أخرى، أنفسهن في مواجهة تحدّيات التبعية المزدوجة هذه. إن إعادة تفكيرهم في الهوية الثقافية والأصالة والأمّة والتقاليد والحداثة والتحرير تشتق من هذا المأزق وتؤدي إلى عدد من التحاليل، من بينها التحليل القائل إن المرأة في عصر الاستعمار وما بعده هي كموقع للمقاومة الثقافية تجاه القوة الاستعمارية، كواجهة للتحديث أو التغيير، وكحافظة للتقاليد، وكحاملة للأمّة. كما قدّم دعاة النزعة النسوية مساهمات مهمّة في التغيير التاريخي للتقاليد، وأظهروا أن مصالح الجندرة والطبقة والمجموعات الأخرى كانت قد شكّلتها، وهو ما وضع موضوعيتهم وحيادهم محل تساؤل كبير. وقد وجهوا إدانة قوية إلى الثنائيات التي كانت قد هيمنت على السجالات الثقافية منذ بدء النضال ضد الاستعمار ـ وتحديداً الحداثة والتقليد الغربي والمحلي. وقدموا تحاليل تفكيكية للتصورات الخافية لكلٍّ من الحداثة والتقاليد. أخيراً، أشاروا إلى سيادة النزعتين الأبوية والسلطوية في فكر ما بعد الاستعمار في النطاق الأيديولوجي الشائع، بدءاً من اليسار العلماني إلى اليمين الدِّيني. وفي ما يتجاوز التفاوض من أجل فضاء خاص للمرأة، فإن دعاة النزعة النسوية هؤلاء مشغولون بتكرار التفاوض من أجل «غرفة الجلوس»، أي الفضاء العام، كما

تشير راكيل أوليا، وهي من دعاة النزعة النسوية في أمريكا اللاتينية. وفي الواقع، تتشارك النزعة النسوية لما بعد الاستعمار مع فلسفة ثقافة ما بعد الاستعمار في العديد من الملامح، من بينها: نقد الفلسفة الماهوية ـ الجوهرية، ورفض العقل الكوني الخاطئ، وأهمية التاريخ والسياق، وضرورة النقد، والنضال من أجل التمكين وحرية النقاش.

٢ ـ الخصوصيات العربية

كانت مختلف التواريخ الاستعمارية ومختلف الموروثات الثقافية في الأقاليم الثلاثة قد أدت إلى اهتمامات ونقاط توكيد مختلفة في تفكيك الاستعمار الثقافي. ومقارنةً بحالتَيْ أمريكا اللاتينية وأفريقيا، فإن الوطن العربي حظي بقدر أقل نسبياً بالنظر إلى سلامته الطبيعية والثقافية: فقد كان سكانه أقل عرضة للإبادة الجماعية والرق والاستيطان الاستعماري مقارنةً بسكان أمريكا اللاتينية وأفريقيا، وهو الأمر الذي قد يفسر لماذا لم تكن الحداثة في الخطابات العربية مرتبطة بقوة بهذه الظواهر كما هي الحال في الإقليمين الآخرين. علاوة على ذلك، كان الوطن العربي قادراً على الحفاظ على لغته ودينه وإرثه الثقافي المكتوب والواسع النطاق. ويمتلك العرب بالفعل وعياً مميزاً بوجود مثل هذا الأدب الذي يرقى إلى قرون مضت، والمحاط بهالة أسطورية. وعلى النقيض من أوروبا وأمريكا اللاتينية، تحدى الوطن العربي أوروبا في الماضي وفرض نفسه كقوة حضارية كبرى. على الرغم من ذلك، هناك سؤال مفاده: كيف تؤثر هذه الاختلافات في المقاربة العربية للأزمة الثقافية في فترة ما بعد الاستعمار؟ ويبدو أن هذه الاختلافات ترتبط بالإرث الثقافي بشكل عام وبالإرث الديني على وجه الخصوص، في ما يتعلق بالفكر المنتظم في الإرث الثقافي، وفي معنى التنافسية مع الغرب والدعوة الواضحة إلى القوة، وفي تعبئة الحماسة الدينية في اتجاه القوة أكثر ممّا هي باتجاه التمكين الأخلاقي.

أ ـ أشكال الميراث الثقافي

من الأهمية ملاحظة أن السؤال «هل هناك فلسفة عربية؟» لا يُطرَح في السجالات العربية. ويمكن تقديم العديد من الأسباب لغياب مثل هذا السؤال. فمن جهة، يمتلك العرب وعياً واضحاً لوجود تقاليد فلسفية متماسكة قادها الكثير من الشخصيات الشهيرة، مثل الغزالي وابن رشد وابن سينا وغيرهم،

على الرغم من أن بعض الإسلاميين، مثل سيد قطب، ينظرون إلى أعمال هؤلاء الفلاسفة على أنها ليست إسلامية بشكل صحيح، كما مرّ معنا، بل هي أعمال اغترابية تم إنتاجها من تأثيرات «أجنبية»، وإغريقية بصورة خاصة. على كلّ حال، وبصورة عامة، يبدو أنه ليست هناك حاجة إلى «البرهنة» على أن الحضارة العربية كانت قد أنتجت، ويمكنها أن تنتج، أعمالاً مهمّة وأصلية في الفكر المنتظم والفلسفة؟ حتى أن الغرب الاستعماري، بطريقته الخاصة ولأغراضه الخاصة، اعترف بهذا التاريخ الفلسفي وقدّره، كما أشار الكثير من المفكرين العرب. والمشكلة الآن هي كيف تتمّ إعادة التواصل مع هذا الإرث الثقافي الفلسفي الماضي؟ وكيف يتم الاستفادة منه لشؤون العصر الراهن؟ وسيتمّ ذكر أن هذا الميراث الفلسفي قد مر بمرحلة إحياء أقلّ، مقارنةً بالميراث الأدبي والديني. علاوة على ذلك، فإن إحياءه، وفقاً لعدد كبير من المفكّرين العرب، لم يكن متواصلاً وبالجدية التي كان يجب أن يكون عليها. ولا يزال هذا الاتجاه تبريرياً، ومدفوعاً بالأيديولوجيا، كما رأينا على سبيل المثال في إحياء فكر ابن رشد.

ومن جهة أخرى، لم يجرِ طرح المسألة لأن القليل من المشتركين في السجالات العربية الحديثة المبكرة كانوا ذوي خبرات فلسفية صارمة. وقد كانوا في معظمهم من دوائر دينية تشرف على التعليم. وفي المرحلة الأخيرة، جاء معظمهم من دارسي الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. وهناك سبب آخر لعدم طرح مثل هذا السؤال، وهو الوجود المحدود للفلسفة الغربية في النطاقين الثقافي والأكاديمي في الوطن العربي. على كلّ حال، هناك تداول كبير متعلق بالعقل العربي وبالفرضيات التي قدمت حول العقل، كما رأينا في النقاشات المتعلقة بالإسلام والحداثة. وكان العديد من النقاد قد حدّدوا فشل الفكر العربي الحديث والمعاصر في فهم حديث للعقل واختلافه عن مفاهيم العصور الوسطى والمفاهيم الأرسطية، وبخاصة في النقاش الدائر حول جدوى منهج التوفيقية. وانتقد آخرون الفهم غير التاريخي للعقل مقارنة بالعهود المختلفة واقتراح أنماط فكرية سابقة مثّلتها غالبية المفكّرين مثل ابن خلدون وابن رشد.

يتركز النقاش في الحالة الأفريقية على الجانب الفلسفي للتقاليد الشعبية الشفهية، في ظل غياب ميراث ثقافي مكتوب، وردّاً على الادعاء الاستعماري القائل بأن الأفارقة لم يساهموا في الحضارة البشرية بشكل عام، أو في الفكر

المنتظم والفلسفي على وجه الخصوص. تتمثّل المسألة بالنسبة إلى الأفارقة في إمكانية اعتبار حكمة الأقدمين، سواء في شكل أمثال أو معتقدات أو سجالات شفهية، فلسفة، وهو السجال الدائر حول الفلسفة الإثنية. ويتمّ إجراء الأبحاث حول الفلسفة الخاصة المشتقة من الحِكَم، والقابعة في التقاليد، والموجودة محلياً، وفي الوقت نفسه التوافق مع مستلزمات المعايير الأكاديمية الكونية (الغربية؟). وبصورة أكثر تعميماً، ثمة شاغل رئيسي هو مكان لغات السكان المحليين ودياناتهم الوطنية التي استمرّت بالرغم من الاستعمار في مجهود التعافي الذاتي الثقافي. وفي أمريكا اللاتينية، بقي حتى أقل من هذه العناصر الثقافية المحلية، وكان التأثير الاستعماري أكثر انتشاراً، ومن هنا كان الاهتمام بالتقليد والأصالة، ومحاولة التوصل إلى ما يمكن أن يتم من ثقافة غير مقلدة وتقاليد فلسفية غير مقلدة، أي غير أوروبية وغير أمريكية.

إن الإسلام كعقيدة وعلم كلام وفقه كان قد تبوأ مكاناً مركزياً في الخطابات العربية حول تفكيك الاستعمار، حتى عندما كان موضوع جدال أو رفض، كما هي حال المواقف العلمانية. وكان هذا الجزء من الميراث الذي طغى في فكر هؤلاء المفكرين العرب. إن وزن هذا التراث، بسبب قيمته المقدّرة وارتباطه بظهور الإسلام، يقدّم مصدراً آمناً للفخر ودعامة صلبة لتعريف الهوية. على كلّ حال، وللأسباب نفسها، فإنه يفرض نفسه بوصفه ذا ثقل هائل في النزعة المحافظة، وبخاصة في الظروف الدفاعية. كما يعمل الإسلام بوصفه مرجعاً معاصراً موثوقاً به في مواجهة حالات الفشل الجارية وتعويضاً مناسباً له، وكركيزة للوجود المستمر والذات الناجحة وغير المتأثر بتقلّبات التاريخ. إن الفهم الدِّيني المسيطر للتراث الثقافي قد منح التراث سمة القداسة، وجعل من أي ابتعاد عنه فعلاً من أفعال الهرطقة.

ولم تكن جميع هذه الاستخدامات الارتدادية للميراث الثقافي المكتوب مفيدة في تغذية التفكير النقدي؛ إذ حوّلت الإرث الثقافي إلى عائق ثقيل. ويوجز الكاتب المغربي عبد الكبير الخطيبي المشكلة على النحو التالي: «ابن خلدون: أثر! نعم، لكن ما هو الأثر؟ إنه بقايا فكر ما أو قدرة على مواصلة التفكير؟»[١٢٨]. إن استخدام الإرث الثقافي العربي لإقرار القوة لم يكن مجدياً

(١٢٨) انظر: Abdelkebir Khatibi, *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*, edited by Halim Barakat (London: Routledge, 1985), p. 14.

في تمكين العرب، نظراً إلى قوة الضغوط تجاه النزعة الدفاعية والنيات المضمونة تجاه التحول الأيديولوجي، ومن ثم إفقار مجهودات العلماء.

ب ـ الدِّين والتحرر والسلطة

لقد تم استخدام الماضي الإمبراطوري العربي بطريقة مشابهة لاستخدام الإرث الأدبي؛ فهذا الماضي كدين حنيف وحضارة كونية وقوة عسكرية وسياسية واقتصادية وثقافية وعلمية، وتفوُّق على الغرب، موجود في الوعي العربي بشكل قوي. مع مرور الوقت، حقق الغرب ميزة نسبية وضعته في موقع القوة المهيمنة اليوم. إن تصوّر هذه القوة العربية الماضية، التي ليست على مستوى مقارن في حالتي أفريقيا وأمريكا اللاتينية، يؤدي دوراً مزدوجاً: فمن ناحيةٍ، يُلهِم بالثقة ويقدّم صورة إيجابية عن الذات، على الأقل الذات في الماضي، لكنه يُضاعِف أيضاً من السخط والغضب تجاه الضعف الحالي. ويغذّي هذا الوعي بالماضي المجيد الرغبة القوية في الهروب من حالات الألم والذل والدمار والضعف والهزيمة إلى أوهام القوة، وإلى رغبة كبيرة في عودة هذه القوة مستقبلاً. إن هذه الأوهام متنفَّسٌ للحقيقة المذلة، لكنها أيضاً عائق في وجه التعاطي البنّاء مع الواقع والهشاشة البشرية. ويغذّي الماضي التاريخي عقلية الانتقام، وينتج تنافساً على السلطة. وفي المقابل، يمنع هذا الموقفُ الحاضرَ من أن يصبح فرصة لتعامل أمين مع الواقع، وبخاصة في أوقات القهر. ويطغى السعي للحصول على القوة وهماً من أجل الهيمنة العالمية بدلاً من البحث عن العدالة العالمية. وكان السعي للحصول على السلطة على نطاق واسع يُلمَس في تعبئة الإسلام وجميع الأيديولوجيات الأخرى، سواء القوميات العربية أو الإقليمية. وكانت التجارب الاستعمارية وما بعد الاستعمارية والاستعمار الجديد قد أثّرت في العرب سلباً وأهانتهم، لكنها لم تعطهم التواضع الكافي بما يكفي للبحث عن تمكين فكر مختلف، كما يرى الخطيبي. وقد فشلت الخبرات المؤلمة حتى الآن في تحويل المحنة العربية إلى فكر وإلى لاهوت للتحرير يقوم على وجود على هامش القوة وخارج الإرادة المدمرة للتوكيدات الشمولية الطابع.

وقام الناس في الوطن العربي وأمريكا اللاتينية وأفريقيا بحشد الدِّين، الإسلامي والمسيحي على حد سواء، من أجل أغراض التحرر، ومن أجل تفكيك الاستعمار الفكري. وعلى حد علمي، فإنه لم تتم بعدُ دراسة مقارنة

لتناول أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بين هاتين الظاهرتين. وبالتأكيد، فإن تلك مهمة يجدر القيام بها. وقد استُحضرت المعتقدات والقيم المسيحية في أمريكا اللاتينية وأفريقيا، وفي تحدٍّ للمؤسسة الدينية الراسخة، لتزكية العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بما يؤدي في بعض الحالات إلى عمل عسكري ضد من يدعون إلى تحقيق هذه العدالة. وفي بعض أنحاء أفريقيا، كان الإسلام يطالب بدعم جميع النضالات البشرية، كما في أعمال فريد إساق في جنوب أفريقيا، على سبيل المثال. وفي الوطن العربي، حشدت الحركات الإسلامية المعتقدات الدينية من أجل الأهداف نفسها. إن «حركة المحرومين»، وبخاصة بين الشيعة، سواء في إيران أو لبنان، قد أصبحت بدرجة ما ظاهرة. لكن الإسلام تمّت تعبئته بصورة أساسية كمحرك للقوة، وهو الأمر الذي يسهله الارتباط الوثيق للعديد من العرب المسلمين بين الإرادة السياسية والاقتصادية والعسكرية للدول الإسلامية السابقة والإسلام كعقيدة دينية. كما يشتق هذا الارتباط من المواجهة المتواصلة بين الغرب «المسيحي» والشرق العربي «المسلم»، كما يعرّف كل منهما الآخر منذ الحروب الصليبية وخلال عهد الإمبراطورية العثمانية لاحقاً، ومؤخراً خلال العصر الاستعماري. وقد أعاق هذا الشكل من التعبئة تطور عقيدة التحرر الإسلامية الإنسانية التي تهدف إلى تمكين أخلاقي وروحي للناس، وهو ما كان يؤدي إلى بطء السعي إلى عدالة شاملة وكرامة إنسانية، لكنها لم تمنع مثل هذه المحاولات تماماً: فأعمال محمد أركون، على سبيل المثال، تحمل دلالة على المقاومة النشطة لهذا التوجه المحدود. ويعد لاهوت التحرر الفلسطيني المتمحور حول الصليب شاهداً كبيراً آخر.

٣ ـ الأولويات المتغيرة

إضافةً إلى هذه الأفكار المشتركة والخصائص العربية، فإن قراءة مقارنة لنقاشات ما بعد الاستعمار حول الثقافة تُظهر تغيّرات معيّنة في الأولويات. ففي العديد من هذه النقاشات، بما فيها النقاشات العربية، يبدو أن الوقت قد حان في العقود الأخيرة من القرن العشرين لإعادة تقييم التجارب النضالية السابقة ضد الاستعمار السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي. إن مفاهيم مثل التحرر والأصالة والتوكيد الذاتي قد تم نقدها، كما تمت مراجعة أساليب التفكير المربوطة بها. ومن أهمّ التغيرات في مقاربة الذات الثقافية: تغيرات

التركيز من الهوية إلى الديمقراطية، ومن الجوهرية إلى القدرة، ومن الأيديولوجيا إلى التفكير النقدي.

٤ ـ من الهوية إلى الديمقراطية

بينما كانت ردود الفعل المبكرة ضد الاستعمار مركّزة حول الهوية وتحديد الذات، تمركزت اهتمامات ما بعد الاستعمار على القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد تم بذل مجهود كبير من أجل التقليد واستيعاب ثقافة هذا الآخر المتقدم والقوي من أجل تقوية الذات. وقد أثر هذا الآخر في كل من الإعجاب والاستياء، وعلى العكس من الجهود التي تم بذلها في توكيد الاختلاف الشامل للذات عن الآخر. وقد جاء تمجيد الذات استجابة للتشويه الاستعماري. وقد تكاثرت مقولات «نحن مقابل هم»، وهو ما أسفر عن إنتاج أيديولوجيات هوية وطنية (بين الأهالي) متعددة.

ومع تأسيس دول ما بعد الاستعمار ووهم الاستقلال، الذي تحوّل في الغالب إلى حالة فساد داخلياً ورضوخ لاستعمار جديد خارجياً، تحوّل الانتباه نحو المشاكل الاجتماعية الاقتصادية المتنامية. وقد رأى المفكّرون الحاجة إلى تحويل النظرة النقدية إلى الداخل وتثوير النقد الداخلي، وبخاصة تجاه ردود الفعل المبكرة إزاء الاستعمار. وفي الواقع، إن نجاح الهيمنة الاستعمارية كان قد أثار تساؤلات تشكيكية عن الذات. وثار دائماً سؤال هو: ما الخطأ فينا، وفي ثقافتنا، الذي جعل الهيمنة الأجنبية ممكنة؟ هل هو «عِرقنا»؟ ديننا؟ شخصيتنا الوطنية؟ آراؤنا النقدية للذات التي كانت قد قُدمت لتوضيح حالة الضعف والهزيمة؟ لكن الآن برزت حاجة عاجلة لتثوير النقد الداخلي، ولكن ليس بالدرجة الأولى للرد على تعريفات الآخر للذات ولكن لمعالجة المشاكل الملحة بصورة متزايدة وملموسة في الوقت نفسه. في الواقع، كان القرن العشرون كارثياً في المناطق الثلاث: حروب أهلية؛ حروب بين الدول؛ فقر متنام؛ تبعية اقتصادية؛ أمراض ومجاعة؛ ديكتاتوريات وأشكال مختلفة من القمع الذي طغى على حياة شعوبها. إن الأولوية الحالية للمفكّرين النقديين لم تعُد أيديولوجيات الهوية بل مواجهة تلك القضايا الخطيرة المهدِّدة للحياة التي لا يغيب عنها التدخّل الخارجي. وقد اكتشف المزيد والمزيد من مفكّري ما بعد الاستعمار أن من غير الممكن تناول هذه المشاكل من دون حرية الفكر وحرية التعبير، ومن دون التبادل الحر للأفكار وإمكانية محاسبة الحكام على أعمالهم.

إن الديمقراطية والحريات الفردية أصبحت مهمّة بشكل جوهري للحفاظ على الحياة ودعمها، ولم تعُد مسألة تقليد الغرب، كما كانت الحال حتى منتصف القرن العشرين. أصبحت الديمقراطية والحرية أساسيتين لإعادة إحياء وتمكين الناس من مواجهة مآزقهم. وقد قام المثقفون باتّباع نقد ثقافي جديد وأكثر راديكالية، مع تركيز أوضح على الحقوق المدنية والسياسية، وتم حشد حركات اجتماعية متعددة في المجتمع المدني للدفاع عن الحقوق الإنسانية الأساسية ومراقبة الانتخابات والنضال من أجل الديمقراطية.

٥ ـ من الجوهرية إلى التمكين

إن هذا التغيّر في التركيز لا يقضي على الاهتمام بالهوية، لكنه يشير إلى مقاربة جديدة تجاهها. وتتكشّف أكثر فأكثر المضامين القمعية للنزعة الجوهرية والحتمية وللمفهوم الأحادي (monolithic) للهوية التي لا تترك مكاناً للقدرة (agency) والمسؤولية والتغيّر. وقد كان هناك العديد من الديكتاتوريات القائمة التي تم تبريرها برؤى أحادية للهوية، مرفقة بأيديولوجيات الأصالة. ويطرح المزيد من مفكّري ما بعد الاستعمار الهوية على أنها شيء في طور التكوين وبناء مفتوح للمناقشة والاختيار، ومن ثم مبني على القدرة والمسؤولية. إن الأوصاف النمطية للتقليد والأشكال الرومانسية للنزعة المحلية (nativism) وعبادات الاختلاف تم نقدها بقوة، وتم هجرها من أجل امتلاك نقدي أكبر للقيم والأفكار، سواء أكانت محلية أم لا. على كلّ حال، فإن هذا التغير بعيد عن كونه قاطعاً، وبخاصة في ظل الظروف الهشة للغاية في مجتمعات ما بعد الاستعمار، وبالنظر إلى الصعوبات الهائلة الكامنة في هذه المهمّة.

٦ ـ من الأيديولوجيا إلى التفكير النقدي

ربما كان أكثر هذه التغيرات عمومية هو الابتعاد عن التفكير الأيديولوجي. إن الأيديولوجيا التي تم تناولها هنا تعني مجموعة من الأفكار الجاهزة التي يتبنّاها المرء بطريق دوغمائية ويكون جاهزاً لفرضها على الآخرين، حتى باستخدام القوة. وفي ظل قِيَمه المطلقة وتوكيداته المغرية، فإن التفكير الأيديولوجي يغري بمواقف استقطابية للنضال. لكن قيوده على التمكين في مختلف صور القمع تصبح خانقة بصورة متزايدة إبان أزمات المجتمعات الحادة، كتلك الأزمة القائمة في المناطق الثلاث. على كلّ حال، من شأن تزايد

اليأس والغضب المصاحبين لمثل هذه الأزمات أن يقود إلى البحث البائس عن القيم واليقين، وجعل التفكير النقدي أكثر صعوبة. وبالفعل، فإن اليأس المتزايد قد دفع باتجاه تثوير الأيديولوجيا والنقد كليهما: تثوير الأيديولوجيا بأشكال عنيفة أحياناً (مثل الحركة الإسلامية العنيفة)، وتثوير النقد بأشكال هشة لكن صارمة. في الواقع، إن ما نشهده في الوقت الراهن هو سباق «خطير» بين النقد والأيديولوجيات المتطرفة على نحو متزايد. وفي النقد، يُقترح التفكير الأصيل بدلاً من «فكر الأصالة» (thought of authenticity)[١٢٩].

(١٢٩) من بين التعابير الأكثر بلاغة في هذه المسيرة من الأيديولوجيا إلى الفكر النقدي الإنساني ـ والأكثر جمالاً في ذلك ـ رحلة محمود درويش (١٩٤١ ـ ٢٠٠٨) الشعرية من الوطنية الضيقة إلى الإنسانية العميقة والتأمّل الوجودي. وإذ احتفى كلٌّ من النقّاد والشعب العربي عموماً بدرويش وأسموه الشاعر العربي المعاصر الأعظم، فغالباً ما عبّر درويش عن مواجهته صعوباتٍ في أن يسمعه قرّاؤه وسامعوه (حضر قراءاته الشعرية آلاف الأشخاص وأحياناً عشرات الآلاف عندما كانت تُعقَد في الملاعب الرياضية) خارج القيد السياسي الوطني. ولكونه ناشطاً في الصراعات السياسية التي يواجهها وطنه فلسطين، عمل درويش على المطالبة بحقّ التحرّر من القيود التي تفرضها الظروف التاريخية المأساوية، بغية التعبير عن أهمّ المسائل التي تهمّ أوضاع الإنسان من جهة، والحقّ في عدم التقيد بتأكيد الهوية من جهة أخرى، بهدف سبر أغوار المستويات الشعرية الإنسانية. وبالفعل، أصبحت أعماله الشعرية الأخيرة أكثر تأمّلاً في مسائل الحب والموت، إنما من دون قطع الصلات بتجارب الاحتلال والظلم، هذه التجارب التي لا تزال موجودة حتى يومنا هذا. ومن بين المقابلات الكثيرة التي عبّر فيها عن استيائه وخيبة أمله، نذكر مثلاً سلسلة المقابلات الخمس التي أقامها مع الكاتب والناقد اللبناني عبدو وازن في جريدة **الحياة** عام ٢٠٠٥ (من العاشر إلى الرابع عشر من كانون الأول/ ديسمبر). وفي ما يتعلّق بالموضوع المطروح عينه. انظر مقالة كتبها أحد رفاق درويش، المفكّر الشيوعي اللبناني محمد دكروب، «مقالة في تمهيد وفصلين وما يشبه الخاتمة،» **ملحق النهار**، ١٧/٨/٢٠٠٨، ص ٦ ـ ٨. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه تمّ تكريس ذلك العدد لدرويش بتاريخ وفاته في ٩ آب/ أغسطس ٢٠٠٨.

خاتمـة
دوافع النهضة الجديدة والمطالبة بالحق في الحرية والحياة

في النصف الأول من العام ٢٠٠٦ وفي أوائل العام ٢٠٠٧، نشرت جريدة **الحياة** العربية اليومية سلسلة مقابلات أجريت مع أربعة وعشرين مفكراً عربياً بشأن الوضع الفكري والثقافي السائد في مجتمعاتهم حالياً[(١)]. كما دعتهم الجريدة إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية: أي موقع تحتل المنطقة العربية اليوم في العالم؟ ما هي الأسباب التي أوقعتها في المأزق الراهن؟ إلى أي مدى كانت المجتمعات العربية تشكّل عائقاً أمام التغيير أكثر من ذلك الذي شكّلته الأنظمة العربية؟ ما الذي يحدّد العقليات العربية اليوم؟ ما هو الدور الذي أدّاه المفكرون، وما هي المسؤولية التي أُلقيت على عاتقهم، وما هو الدور الذي قد يؤدّونه اليوم في تطوير المجتمعات العربية باتجاه أو بآخر؟ هل كان التحديث

(١) في ما يلي لائحة بالمقابلات التي حصلت على الرغم من أنها قد لا تكون شاملة: سمير أمين (٢٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦)؛ جورج طرابيشي (٣٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦)؛ الطاهر لبيب (٦ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)؛ برهان غليون (١٣ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)؛ علي أومليل (٢٠ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)؛ وجيه كوثراني (٢٧ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)؛ محمد الرميحي (٦ آذار/ مارس ٢٠٠٦)؛ عبد المنعم سعيد (١٣ آذار/ مارس ٢٠٠٦)؛ ابراهيم البهيلي (٢٧ آذار/ مارس ٢٠٠٦)؛ سعد الدين إبراهيم (٣ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)؛ عبد الله الغذامي (١٠ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)؛ طيّب تيزيني (١٧ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)؛ تركي حمد (٢٤ نيسان/ أبريل ٢٠٠٦)؛ محمود عبد الفضيل (١ أيار/ مايو ٢٠٠٦)؛ علي حرب (٨ أيار/ مايو ٢٠٠٦)؛ محمد جمال باروت (١٥ أيار/ مايو ٢٠٠٦)؛ سعد البزيع (٢٢ أيار/ مايو ٢٠٠٦)؛ الهيثم الأيوبي (٥ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦)؛ محمد جابر الأنصاري (١٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦)؛ نوال السعداوي (١٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦)؛ فخري كريم (٣ تمّوز/ يوليو ٢٠٠٦)؛ إسماعيل سراج الدين (١ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧)؛ منصف المرزوقي (٢ شباط/ فبراير ٢٠٠٦)، وناصيف حتّي (١٢ شباط/ فبراير ٢٠٠٧).

هو السبب الذي قاد إلى البؤس العربي؟ ما هو الإرث الحقيقي الذي يمكننا أن نحصل عليه اليوم في حال وجوده من النهضة الأولى؟ ماذا عن النهضة الثانية بعد العام ١٩٦٧؟ هل أثّرت حقّاً في وقائع العرب ومواقفهم؟

في ختامي لدراسة النقد الثقافي العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، أناقش بعض إجابات الذين أُجريت المقابلات معهم، وبحسب تقديرهم، ستكون نهاية القرن شديدة التوتر وبداية الألفية دراماتيكية للغاية. ونذكر المواضيع المتكررة الطاغية: الفقر المدقع في مجالات المعرفة المتنوعة، والحاجة الماسّة إلى تفكير نقدي صارم، وأشكال متنوعة من التهرب، لاسيما حيال التقليدية (traditionalism)، فضلاً عن تزايد التطرف الديني، وإخفاقات دولة بعد الاستعمار، والطلب المتزايد على الديمقراطية، والصرخات المطالبة بتعزيز الحياة.

يؤمن عالِم الاجتماع التونسي **الطاهر لبيب**، مؤسس الجمعية العربية لعلم الاجتماع ومدير عام المنظمة العربية للترجمة في بيروت سابقاً[٢]، بأن النهضة الثانية ولّدت نوعين من المفكّرين: المفكّر البطولي الذي قدّم رؤى ومثاليات (utopias) بديلة، سواء من النوع الاشتراكي أو أنواع غيره، والمفكّر المأساوي الذي رغم التزامه بتلك الرؤى والمشاريع، كان يخشى عدم إمكانية تطبيقها في الواقع. وانتهى بهما الأمر إلى خيبة أمل. بالنسبة إلى لبيب، من المهم التمييز بين المفكّر الجدّي وذلك المسّمى مفكّراً يشغل نفسه في التباهي والقيام بدور منسّق العلاقات العامة، ويتحوّل، بسرعة، إلى «خبير» عندما تدعو الحاجة. أمّا

(٢) أطلق مجلس أبو ظبي للثقافة والإرث مؤخّراً مشروع ترجمة جديداً اسمه «كلمة». سيعمل هذا المشروع على إتمام حوالى مئة ترجمة كل سنة، مع الأخذ في عين الاعتبار أهمية نوعية الترجمة وتنوّعها؛ إذ تغطّي مجموعة كبيرة من الأعمال الأدبية العالمية، بالإضافة إلى العلوم الاجتماعية والطبيعية والإنسانية بشكل عام. لا شكّ في أن مقارنة حركة الترجمة المستقبلية هذه بتلك التي أطلقها رفاعة الطهطاوي في القرن التاسع عشر ستكون أمراً مثيراً للاهتمام إلى أبعد الحدود. إلى ذلك، يشار إلى أن المجموعة الكاملة من المشاريع التي أطلقتها الإمارات العربية المتحدة وغيرها من بلدان الخليج، وتمّ تخصيصها من أجل إنشاء المؤسّسات التربوية والثقافية، ستكون مراقبتها أمراً مثيراً للاهتمام. في هذا الإطار، تُظهر المنطقة حيويةً تتفرّد بها في الوطن العربي ولو أن هذه الميزة تمّ إطلاقها وتنظيمها من قبل الحكّام، وغالباً ما تمّ توجيهها نحو الاستهلاك الثقافي - أي نحو استيراد السلع الثقافية والمؤسّسات، مثل المتاحف والجامعات البارزة الخاصة بالغرب، وذلك من دون إشراك الشعوب المحلّية والمواطنين في ابتكاراتهم ومخطّطاتهم. أمّا عواقب هذه الحركة في منطقة الخليج وفي سائر بلدان الوطن العربي، فلا بدّ من أن تبقى موضع اهتمام ومراقبة. إلى ذلك، تشكّل هذه الحركة، بالإضافة إلى الحركات الديمقراطية في المغرب، البؤرة النادرة لديناميكيات واعدة في منطقة الوطن العربي.

بالنسبة إليه فالمفكّر الحقيقي هو القادر على خلق المعاني، وهو الذي يتوجّب عليه خلقها. لكن لسوء الحظ، لا تبدو السلطة ولا المجتمع أو حتى وسائل الإعلام قادرة على إتاحة الفرصة أمام معان رصينة. علاوة على ذلك، لا يعتبر ربط المجتمع بالفكر أمراً إرادوياً، إنما هو بالأحرى مسألة ظروف مجتمعية موضوعية. وإنّ المفكّرين الوحيدين الذين تمكّنوا من التواصل مع المجتمع هم المحافظون الرجعيون والمتطرّفون والمفكّرون غير المتسامحين. واليوم يدفع المجتمع ثمن ثقافة الخوف التي تسيطر عليه وتجعله يقبل هؤلاء المفكّرين، فيجد نفسه مكبّلاً بين الحكّام المستبدّين والمعارضين الأصوليين. لكن يجب على الفكر النقدي أن يقدّم خياراً ثالثاً يرتكز على إمكانية الذهاب إلى أبعد من هذين الخيارين المطروحين. ومن أجل تحقيق ذلك، لا يزال الفكر العربي بحاجة إلى تخطّي عدد من الجدالات العقيمة حول التحديث مقابل التقليد، والعصرية مقابل الأصالة التي تضيع فيها المراجع والعصور والمبادئ. لذا لا تترك هذه الثنائيات مجالاً أمام الحلول.

علاوة على ذلك حصل التحديث حتى الآن في المجتمعات العربية من دون الحداثة، أي من دون قطيعة حقيقية مع بعض طرق تفكير وفعل معيّنة. لقد أعلنت الستينيات هذه القطيعة لكنّها لم تنفّذها حقاً ولم تنمُ الأمور القليلة التي حقّقتها على أساس صلب. وبحسب قول لبيب، لن يفيد الاختباء وراء الخصوصيات العربية؛ فكلّ الأمم والمجتمعات تملك خصوصياتها المتميزة بها وحدها. إذاً ما نحتاج إليه حقاً هو تعميق الفكر والوعي النقدي معاً في المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية المتنوّعة. وفي حال لم نفعل ذلك، سنبقى مع أفكار من دون فكر ومجتمع من دون شعب وحقوق إنسان من دون إنسان، وفقاً لما أضافه لبيب. وإذا لم نعمل على تنوير مجتمعنا بالتفكير النقدي الراسي في هذا المجتمع بالذات، سنبقى شعباً يحمل ثقافة ظاهرية ومجهولة بلا ذاكرة عاجزة عن جمع الخبرات ومتنقّلة دائماً من أيديولوجيا إلى أخرى. أخيراً يناقش لبيب أن ما يحتاج الفكر النقدي إليه كي يتطوّر يتبلور بالإدراك المركّب للآخرين، وهُم هنا الغرب، الأمر الذي يتطلّب إعداد المؤسّسات لدراسته إلى جانب الفهم المركّب والجدّي لأنفسنا. ويمكن لترجمة أن تقدّم مساهمة فعالة لهذا المشروع لكن، من وجهة نظر لبيب، يُعتبر ما تمّت ترجمته حتى الآن ضعيفاً جداً، وغير كاف، نوعاً وكمّاً.

يشدّد الفيلسوف اللبناني **علي حرب** أيضاً على الفهم الدقيق للعمل

الحقيقي «للمفكّر»، الذي يعمل في مجال الأفكار متّبعاً نظاماً واضحاً. وبحسب رأيه، يجب على المفكّرين أن يقدّموا أنفسهم وفقاً لمجالهم المحدّد في ما يخصّ العمل المحترف، بدلاً من أن يعرّفوا أنفسهم بأنّهم «مفكّرون»، يملكون انتماءات أيديولوجية أو دينية أو وطنية. ويحدّد حرب وظيفته بأنه عامل في شبكات الفهم وخرائط المعرفة وقواعد التبادل الفكري وأساليب العقل، محاولاً تفسير الإنسان المعاصر في عالم مترابط أكثر فأكثر. ويقول إنه متخصّص بمجال الوقائع الفكرية التي ترتبط بالحقيقة والمعرفة واللغة والعقل والهوية والثقافة ضمن منظور كوكبي عامّ، وليس في المنظور المحدود للخصوصيات التي ستسمح للآخرين بالتفكير عنه في نهاية المطاف. ويعدُّ واجبه متمثّلاً في بناء المبادئ من أجل تشخيص الأزمة وتوضيح الإشكالية. إلى جانب ذلك، يدعو مشروعه إلى الانتقال من نقد العقل إلى نقد النصوص باستخدام استراتيجيا جديدة في القراءة. ووفقاً لحرب، يخلط المفكّرون العرب بين الأيديولوجيا النضالية والعمل الفكري الصارم، ويسمحون للأول بأن يعرقل تقدّم الثاني. ويقول إن الأزمات في يومنا وعمرنا هذا لم تعد موجودة في الوطن العربي فحسب، بل هي في العالم أجمع أيضاً، لكنّها أصبحت مركّبة في الوطن العربي بسبب عدم توجيهها أو تحليلها بالشكل اللازم. ويعتقد البعض أن الثقافة العربية قاومت هذه الأزمات لكن في الواقع تحتاج هذه الثقافة بحدّ ذاتها، مع رموزها وقيمها ومؤسّساتها، إلى نقد جدّي. كما تُعتبر الثقافة العربية الصندوق الأسود الذي يجب التحقيق فيه. ويضيف أن هذه الثقافة المجمّدة والمتراصّة والنرجسية والخيالية والعدوانية والكسولة تستثني الآخرين، وتنتج الفقر والضعف والتخلّف. أمّا التقاليد، فتُستخدم ليمجّدوا أنفسهم بدلاً من اعتبارها رصيداً رمزياً، فضلاً عن النظر إلى الحداثة من منظورها الرجعي واعتبارها تقريباً ديانة. وبالتالي يستنتج حرب أننا نعيش في عالم معاصر لكنّنا نجد أنفسنا فيه مهمّشين وتابعين وعاجزين عن إنتاج أفكار بأنفسنا، وغير قادرين على تطبيق خصوصيتنا بطريقة مبدعة. ونحن ندعم الأفكار بتعصّب، ونحوّلها إلى حواجز وأدوات للتدمير. ولطالما قام المفكّرون العرب بدور المقلّدين لا بدور منتجي الأفكار، وظلّوا يجهلون مجتمعهم فخسروا المصداقية كلها. وعوضاً عن التظاهر بامتلاك الحقيقة والتعاضد مع الناس، يجب عليهم أن يستمعوا إلى الناس ويؤدّوا عملهم الفكري بكل تواضع في مجالاتهم الخاصة.

كما أن عالم الاجتماع السياسي الكويتي **محمد الرميحي**، محرّر صحيفة

حوار العرب التابعة لمعهد الفكر العربي، يأسف لقلّة إنتاج المعرفة في الوطن العربي، وخصوصاً المعرفة المتعلّقة بالوطن العربي بحدّ ذاته[٣]؛ فهو يعتبر أن فشل التعليم في البلدان العربية فضيحة ثقافية لفترة ما بعد الاستقلال الذي من شأنه أن يولّد التعصّب في جو البطالة وعدم المساواة في الوضع السياسي الاجتماعي[٤]. ويقول إن المؤسّسة «الثقافية» الكبرى التي نمت وتطوّرت بعد العام ١٩٦٧ تتمثّل في مؤسّسة الرقابة[٥]. فضلاً عن ذلك، يرتكز الهدف الأساسي للحكّام العرب، عسكريين كانوا أم محافظين، على البقاء في الحكم؛ لذا لم يستطع المفكّرون تطبيق أفكارهم للعمل في جوٍّ كهذا حتى لو شغلوا منصباً في الحكم. وتمّ إمّا إلقاء المفكّرين الملتزمين وذوي المبادئ في السجن، وإما تهديدهم وإسكاتهم من قِبل المتعصّبين. أمّا الآخرون، فتحوّلوا من الماركسية إلى الإسلام، مظهرين في هذا المسار الهشاشة والسطحية في التزام العقائد. ولم تغير ردود الفعل التي صدرت بشأن نكسة ١٩٦٧ أياً من هذه الاتجاهات على الصعيد العملي. لذا بقي الوطن العربي بحاجة إلى نقد ذاتي بنّاء يتطلّب بدوره شجاعة فكرية وسياسية. ويضيف الرميحي قائلاً إن السؤال الأهم يتمحور حول الحرية؛ أمّا الوحدة الثقافية للعالم العربي، فيعتبرها سطحية لأن المعرفة قليلة جداً بين البلدان، وأصبح الناس يتحوّلون إلى العولمة بشكل متزايد، بينما هم ينعزلون بعضهم عن بعض.

---

(٣) قدّم فرانك ميرميي، وهو الرئيس الحالي للمعهد الفرنسي الخاص بالشرق الأدنى في بيروت، موجزاً إعلامياً لأعمال النشر في الوطن العربي في: Franck Mermier, *Le Livre et la ville: Beyrouth et l'edition arabe* (Paris: Actes Sud, 2005).

وقد تمّت ترجمته مؤخّراً إلى العربية، انظر: فرانك ميرمييه، **الكتاب والمدينة: بيروت والنشر العربي**، ترجمة يوسف ضومط، سندباد (بيروت: مختارات للنشر، ٢٠٠٦).

(٤) بالاستناد إلى التقرير الأخير الصادر عن المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة للجامعة العربية (أليكسو)، التي تمّ تأسيسها في العام ١٩٧٠ ومركزها في تونس، وهو التقرير الذي نُشرَ في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨، يبدو أن ثلث الشعب العربي ـ أي ما يعادل ١٠٠ مليون مواطن عربي تقريباً (من مجموع ٣٣٥ مليون عربي) ـ أمّي. إلى ذلك، تراوح أعمار ٧٥ مليون مواطن منهم بين الخامسة عشرة والرابعة والخمسين. في الواقع، تنتشر الأمّية لدى ٤٦,٥ بالمئة من النساء على الرغم من البرنامج الذي أطلقته منظمة أليكسو في العام ١٩٧٦ بهدف محو الأمّية في العالم العربي من جهة، وبرنامج تمويل محو الأمّية للبالغين عام ١٩٨٠ من جهة أخرى.

(٥) حول مظاهر الرقابة في العالم العربي، انظر: **الآداب**: السنة ٤٩، الأعداد ٣ ـ ٦ (٢٠٠١)، والسنة ٥٠، العددان ٧ ـ ٨ (٢٠٠٢).

انظر أيضاً: Mona A. Nsouli and Lokman I. Meho, *Censorship in the Arab World: An Annotated Bibliography* (Lanham, MD: Scarecrow Press, 2006).

نضيف إلى ذلك أن المؤرّخ اللبناني **وجيه كوثراني** يؤكّد وقوع الوطن العربي في مرحلة الانحطاط لأن أفكار النهضة عاجزة عن إنتاج تحرّكات فكرية واجتماعية كبيرة، بسبب غياب العقول المثقّفة نتيجة لفشل التعليم، خصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين. وفيما أصبح بعض دوافع النهضة الليبرالية ملموساً في النصف الأول من ذلك القرن قضت عليها الانقلابات العسكرية والكارثة الفلسطينية المستمرة، الأمر الذي أدّى إلى الميل إلى الهروب (escapism) والشعور العام بالعجز وبأنّهم ضحايا (victimhood). وفي رأيه، يُعدّ النقد بعد العام ١٩٦٧ قيّماً وجدياً، لكنّه بقي في دوائر مغلقة بسبب غياب رأي عام شامل يتألّف من جمهور قرّاء بالمعنى الكانطي، كما بسبب مستوى الأمّية العالي. لذا، عرقل القمع السياسي والنقص الرهيب في العلم في وسط الاضطراب والصراع كل تجديد حقيقي.

بالإضافة إلى ذلك يعرّف المفكّر السوري **جورج طرابيشي** نفسه (وهو مقيم في باريس) بأنّه ينتمي إلى الجيل الذي أراد الثورة باسم الأيديولوجيات الغربية، وخصوصاً الماركسية منها، من أجل مواجهة الاستعمار الجديد الغربي وإسقاط الأنظمة المحافظة والرجعية. وقد شكّل فشل هذا الجيل الذي تلخّص في نكسة ١٩٦٧ وقيام الانقلابات العسكرية التي سيطرت على الحكم باسم الثورة أو الاشتراكية، صدمة خطيرة دمّرت القدرة على رؤية الحقيقة كما هي، وجعلت المفكّرين يشعرون بالذنب تجاه تقاليدهم الوطنية. وأصبح هدف هذه التقاليد الآن فتح الطريق أمام الخلاص الحقيقي[٦]، لكن لم يصدر أي شيء أكثر من إعادة إحياء رمزي للتراث ولا نتاج لأي نقد حقيقي. وصدّقوا أن جيله لم يكن بحاجة إلى نقد، بحسب طرابيشي، لأنّه كان أصلاً أثورياً. إلى جانب ذلك لم تكن الدوافع النقدية للنهضة قوية بما فيه الكفاية، وانسحب مناصروها من مواقفهم التجديدية تحت ضغط مجتمعي، باستثناء من تمسكوا بآرائهم مثل علي عبد الرازق. ويقول طرابيشي إن جيله حارب الاستعمار الغربي لكنّه قدّر الثقافة الغربية، بعكس الجيل الحاضر. ولكن على العموم، بالنسبة إليه جعل التصادم مع الحداثة الثقافية والاستعمار في آن واحد التبصّر البنّاء عملية صعبة جداً؛ فإذا اعتُبر اجتياح نابليون صدمة مفيدة أحدثت زخماً من التجديد فإن نكسة ١٩٦٧

(٦) انظر: فهمي جدعان، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين** (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٧).

أنتجت عكس ذلك، أنتجت عصاباً شاملاً، ممّا أدّى إلى التطرّف والظلامية. انجذب الكثير من المفكّرين نحو هذه الاتجاهات، والآخرون قبلوا بها من أجل السلطة أو المال. وبقي الآخرون معلّقين بين الأنظمة القمعية والمجتمع المتّجه نحو التطرّف. أمّا اليوم، فتمتلئ الجامعات إمّا بأعضاء الحزب الحاكم وإمّا بالساعين إلى تكنولوجيا محدودة وتبقى الجوامع الأماكن الوحيدة للتجمّع بعيداً عن سيطرة الحكّام. لذا يعتقد طرابيشي أن على المفكّرين الذهاب إلى أماكن التجّمعات، بما فيها الجوامع، ومخاطبة الناس الذين يملكون النيات الحسنة والعمل من أجل رفع مستوى الوعي على المدى الطويل.

نذكر هنا أيضاً الناقد الأدبي السعودي **عبد الله الغذّامي**، الذي يوبّخ نخبة المفكّرين العرب لعدم كونها نقدية على نحو كافٍ، ولعدم اتّخاذها خياراً واضحاً وشجاعاً بين المحافظة والحداثة. ويقول إن نقد الذات ما زال يُعدّ أسلوباً لتعذيب الذات أمّا الانجذاب إلى السعي وراء الخلاص بالالتحاق بقائد قوي، فلا يزال سائداً حتى يومنا هذا. إن عدم استعداد النخبة لاتخاذ موقف حاسم تجاه الحداثة أو ضدّها سببه عدد من الأنماط الثقافية لفهم الهوية والوحدة الثقافية. وهذه الأنماط لا تفسح الطريق أمام الاختلاف، ولا تُقدّم آليات التعبير عن الاختلافات الثقافية والدينية والعرقية والاقتصادية والإقليمية السياسية والحكم عليها. وفي أغلب الأحيان، تمّ فهم الوحدة بطريقة تُلغي التعدّدية. أمّا بالنسبة إلى الذات الثقافية، فاتجهت الميول نحو فهمها بطريقة نرجسية و«**فحولية**» منعت العرب من الاعتراف بأن ماضيهم وتقليدهم لا يستطيعان خدمتهم اليوم من دون استعادة نقدية وقطعية حقيقية. إلى جانب ذلك، يقول الغذّامي إن معظم المفكّرين بقوا أسرى عقائدهم الأيديولوجية في الوقت الذي يفكّر الناس بالإجمال، ويتصرّفون على أساس اهتماماتهم الحيوية المرتبطة بوطنهم وأرضهم وأولادهم ومستقبلهم. لذا، من المهمّ جداً أن يتعلّم المفكّرون منهم. وبالنسبة إليه، بقيت النهضة الثانية تمريناً «أكاديمياً» فشل في الدعوة إلى قيمٍ أخلاقية، مثل التسامح.

ويلوم المفكّر البحريني **محمد جابر الأنصاري** أيضاً المفكّرين (كما رأينا في الفصل الخامس) لعدم اختيارهم الواضح والصادق في ما يخصّ الحداثة والعقلانية. في الواقع يرى في هذا الغموض وعدم اتّخاذ القرار الأسباب الحقيقية وراء فشل حركات كلتا النهضتين. كما يعتبر عملية الإصلاح العقلاني قضية وجودية؛ فإن لم يُحدّث الوطن العربي نفسه من خلال إصلاح شامل

لأساليبه في التفكير وأنظمة التعليم والتوجّه نحو تحوّلات ديمقراطية فإنه سيبقى خارج التاريخ وفي عالم التخلّف والعجز. من أجل نجاح هذه الإصلاحات والتحوّلات فإنهم يحتاجون إلى شمل الدِّين لا إلى معاداته لأن الإصلاح الدِّيني يُعتبر ضرورياً لأي تجديد حضاري في الوطن العربي. وقد دمّر العدوان المستمرّ ضد الوطن العربي القدرة على التفكير، فكان من عواقب الهزيمة انخراط البعض في العمليات الانتحارية التي تُعتبر أعراضاً لنموّ ثقافة الموت بفعل فورة الإحباط التي ألمّت بهم ولم ينجم عنها أي عمل بنّاء. وبعكس ذلك، لم يصرف اليابانيون وقتهم في صبّ جام غضبهم على الغرب بل قاوموا سيطرته من خلال اعتماد العلوم والخبرات الغربية. أمّا العرب والمسلمون، فتوهّموا اختلافهم عن الآخرين فحصدوا الاستثناء الخطر. لهذا السبب، يجب أن يعلموا أن قوانين العالم عينها تنطبق عليهم أيضاً كما يجب أن يطوّروا «**ثقافة المقارنة**». لكنّهم لا يزالون يلجأون إلى الإحياءات الرديئة للتراث (الجابري)، أو يعتقدون أن كلّ عمل ثوري ورافض يصبح تقدّمياً بصورة تلقائية (أدونيس). ويضيف الأنصاري، فيعتبر المفكّرين حول العالم مجرّد قوّة صغيرة نحو التغيير، ويجب ألاّ نتوقّع الكثير منهم. ويقول إن على التغيير أن يأتي من الجميع، وعلى المفكّرين أن يتّصلوا بالناس وإلّا لن تُصبح أفكارهم فعّالة. ولتحقيق هذا الاتصال يجب أن يتناولوا الأفكار الدينية ويصلحوها لأنّها تبقى مهمّة للناس عموماً. ولن يحصل أي تغيير حقيقي بتجاهل حساسياتهم الدينية أو بمعاداتها، وخصوصاً في الوقت الذي تتأثّر العقليات بالهزائم والقلق. وبسبب التقصير في التواصل مع الناس، يقع المفكّرون بكل بساطة في خضمّ ثرثرة غريبة لتُصبح نوعاً من «**الظاهرة الصوتية**». أخيراً يعتقد الأنصاري أن الوحدة العربية ترتكز أساساً على وحدة اللغة.

أمّا **برهان غليون**، البروفسور السوري المتخصّص بالدراسات الإسلامية في جامعة السوربون، فيملك تقييماً أكثر إيجابية حول المشهد الفكري العربي المعاصر. ويعتقد أن فترة بعد عام ١٩٦٧ شهدت ولادة النقد العربي. كانت النهضة الأولى بالنسبة إليه مدخلاً أوّلياً في ترجمة واقتباس لغة ومبادئ وأفكار الحداثة، التي تُستخدم الآن لتحليل المشاكل الحقيقية والملموسة تحت ضغط الأزمات والتحدّيات المتزايدة. وعلى الرغم من أن الصراع من أجل تفكير نقدي ومستقلّ وحرّ لم ينتصر حتى الساعة لكنّه بدأ حقّاً. انظروا إلى ما يُكتب اليوم في الصحف العربية مقارنة بما كُتب في الخمسينيات والستينيات. ونذكر أن

الأعمال في تلك الفترات تُعدّ أكثر أيديولوجيةً وتقليداً للعقائد المستوردة في حين أن أعمال اليوم تميل أكثر إلى النقد، وتتأصّل في الواقع. ويقول غليون إن التحديث ليس مسألة فهم فكري لكنّه أقرب إلى صراع تاريخي بين المجموعات والتأثيرات. أمّا سبب ضعف النخب العربية، بما فيها الفكرية منها، حتى وقت ليس ببعيد، فيعود إلى ابتعادهم عن الناس عموماً، نتيجةً للطبقات الاجتماعية في وقت الاستعمار وما بعده. لذا يجب تحليل مشاكل التحديث وفقاً للعوامل الجيوسياسية والاجتماعية أكثر من أن تُحلّل تبعاً لغياب التوافق الثقافي. لطالما كانت الحداثة في العالم أجمع عملية مستمرة لتفكيك المعاني وإعادة بنائها حتى في الغرب، مسبّبةً حتماً الفوضى والقلق. وردود الفعل هذه حادة في السياق الجيوسياسي للعالم العربي. وقد أدّت الصعوبات المركّبة واستحالة إعادة البناء إلى العنف والهمجية التي تعتبر هنا بمثابة فوضى المعاني لأنّها قادت إلى اليأس على مستوى الفرد والمجموعة هنا أكثر ممّا قادت إليه في أي مكان آخر من العالم، كما سبّبت الهجرةَ والصراع والتعصّب. ويحلّل غليون قائلاً إن الوطن العربي يعاني حالة من ولادة مؤلمة. فللمفكّرين دور في إنشاء الوعي وتفكيك الأوهام وتحرير الفكر من القيود المختلفة لكن ليس بالطريقة التي أدرك فيها قياديو الأحزاب أدوارهم في الماضي؛ إذ إنهم ادّعوا تعليم الناس الحرية وقيادتهم إلى النصر والتقدّم، ولكنهم برروا في الواقع الديكتاتورية، وأفقدوا القيم التحرّرية مصداقيتها الأمر الذي أدّى في نهاية المطاف إلى العقم والعنف.

وتجدر الإشارة إلى أن عالِم الاجتماع المصري المشهور **سعد الدين إبراهيم** يتبّنى أيضاً هذه النظرة المتفائلة المتحفّظة، ويعتبر عام ٢٠٠٥ نقطة تحوّل في تاريخ العرب الحديث، إذ شهد حركة **كفاية** في مصر و**ثورة الأرز** في لبنان والانتخابات في العراق وفلسطين. وقاد هذه الحركات التحرّرية كلها أشخاص «عاديون» ليسوا وجوهاً قيادية، ولم يلجأوا إلى التبشير أو التلقين الأيديولوجي. إلى جانب ذلك كسرت المجموعات التي قامت بهذه التحرّكات حواجز الخوف مدافعة عن حياتها وحرياتها بطريقة سلمية. وعلى الرغم من أن الأيديولوجيين الشعبويين فرّقوا الشعب، وألّبوا المجموعات بعضها على بعض، وأضعفوا الثقة في ما بينها، فإن هذه التحرّكات وحّدت الناس بفضل مطالبتها بالتغيير بطريقة سلمية. طبعاً، أدّى المفكّرون في هذه التحرّكات دوراً بارزاً في تنظيم مبادئ أساسية معيّنة وتوضيحها، لكن ليس بصفتهم مشاهير. ويقول إبراهيم إن دوافع النهضة الأولى قمعتها الانقلابات العسكرية بينما الجيل

الحالي، حتى في المعسكر الإسلامي، يتمرّد على الإرث السياسي الاجتماعي لهذه الانقلابات. كما يعتقد إبراهيم أن على الحركات الإسلامية أن تتّخذ مكاناً واضحاً في هذا التمرّد البارز. لكن التهكّم المحزن يظهر بعد عام واحد من إجراء المقابلة مع إبراهيم عندما وجد كل من العراق وفلسطين ولبنان نفسه في مستويات متنوّعة من الحرب الأهلية.

أمّا بالنسبة إلى **نوال السّعداوي**، المرأة الوحيدة التي تمّت مقابلتها، فتعتقد أن الفترة المسمّاة الليبرالية في النهضة الأولى قد اعتُبرت مثالية، لكن بقي الكثير لفعله في ما يخصّ التفكير النقدي، والتواصل مع المظاهر السياسية الاجتماعية والاقتصادية والدينية، وتلك الخاصة بالجندرة، في المأزق العربي.

إضافة إلى ذلك، يشارك **علي أومليل**، المؤرّخُ والدبلوماسي المغربي وحالياً سفير المغرب في لبنان، غليون وإبراهيم في آرائهما المتفائلة، ويعتقد أن الصراع الحقيقي للمستقبل العربي بعد العام ١٩٦٧ بدأ مع الصعود المتزامن للتحرّكات الإسلامية والديمقراطية. وفي رأيه، تُعتبر الديمقراطية ضرورية من النواحي الأخلاقية والسياسية والفكرية، تماماً كما تُعتبر الشرط الضروري لإمكانية الفكر. إلى جانب ذلك لا يمكن أي مفكّر أن يؤثّر في السياسة من دون وجود رأي عام مستقل، ومن هنا أهمية الإصلاحات التعليمية. ويقول أومليل إن الحداثة لا تحتاج إلى أفكار الإصلاح فقط، بل إلى أساس اجتماعي أيضاً. لكن هذا الأساس لا يزال هشّاً في المجتمعات العربية لأن ظروف اقتصادها غير ملائمة ومؤسّساتها الديمقراطية ضعيفة، وجامعاتها رديئة وجمعياتها الأهلية هشّة. وكما الكثير من زملائه الذين تمّت مقابلتهم، يعتقد أومليل أن المفكّرين الناقدين للنهضة الأولى لم يقدّموا نقدهم بطريقة متناسقة وكافية، وأن النهضة الثانية بدأت، لكنّها لم تكتمل. بالإضافة إلى الآخرين، يعتبر أومليل أن نقد العقل ضروري لتحرير العقول العربية من تسلّط الموت (التراث الميت) ومن العقلية التي تتأقلم مع الاستبداد. أخيراً، وعلى الرغم من مسائل الاتصال المتنوّعة، يبقى الوطن العربي، وفقاً لأومليل، مفكّكاً.

بالنسبة إلى **عبد المنعم سعيد**، رئيس مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية والعضو في المجلس الأعلى للسياسات في الحزب الوطني الديمقراطي في مصر، فإن الظاهرتين الأكثر تأثيراً في فترة ما بعد العام ١٩٦٧ هما الدولة البيروقراطية والمقاومة الثيوقراطية ضدّها. وتجدر الإشارة إلى أن

الدولة البيروقراطية بُنيت بعد الاستقلال عقب الجهود التي بُذلت في فترة ما بعد الاستعمار نحو بناء جهاز مدني وعسكري وأمني في كلّ دولة عربية. لكن ما لبث هذا الجهاز أن حلّ مكان المجتمع والسوق بدلاً من أن يخدم أهداف المجتمع وينظّم السوق، فأصبح قوّة قمع هائلة. ومنذ البداية حكمت الدولة البيروقراطية بقوّة الأسلحة والمخابرات السرية، فارضةً نفسها بفعل أيديولوجيات استبدادية. إلى جانب ذلك، عزّزت الانقلابات العسكرية في الخمسينيات والستينيات إدارات هذه الدولة وكبحت مفكري النهضة، وأبطلت إنجازات العصر الليبرالي، مطهّرة الجامعات والمؤسّسات من المفكّرين المتحرّرين، والقضاء من القضاة المستقلّين. وبسبب فشل النظام التعليمي، لم يقدر هؤلاء المفكّرون على إنشاء حركة اجتماعية. وبعكس اليابان التي قضت على الأمّية عام ١٩٠٦، كما قال سعيد، لا تزال نسبة الأمّية في مصر ٣٠ في المئة، وذلك بسبب نجاح الدولة البيروقراطية في تدمير التعليم العالي المستوى، وإصابة الفكر بالعقم. ولم تظهر أية جامعة عربية في عداد الجامعات الخمسمئة الأولى في العالم. ومن بين الجامعات الأفريقية، تحتلّ الجامعة الأمريكية في القاهرة المركز الرابع عشر. وفي مواجهة هذا الأداء الكارثي للدولة البيرقراطية ما بعد الاستقلال، تُعتبر المقاومة الثيوقراطية القوّة الوحيدة المعارضة والمنظّمة. لكن ينمو حول هذين النظامين تحرّك ديمقراطي ضعيف، يتغذّى من التأثيرات العالمية وبقايا الفترة الليبرالية العربية.

ويشير سعيد أيضاً إلى أن النهضة الثانية لم تنتهِ بعدُ. وتجدر الإشارة إلى أن مفكّريها يدافعون عن فكرة الديمقراطية وينقلونها باعتبارها فكرة حيوية وطلباً طبيعياً. وتقوم كل من الدولة البيروقراطية والقوى الثيوقراطية باستغلال الديمقراطية في الإعلام للدفاع عن مشاريعها. ووفقاً لسعيد، ينبغي للديمقراطيين أن يكونوا يقظين وحذرين، كما يجب عليهم أن يضاعفوا جهودهم ليعزّزوا الوعي ويدافعوا عن فكرهم بالوسائل الإعلامية المتاحة أمامهم، أياً تكن هذه الوسائل. صحيح أن الناس ينجذبون إلى الدعوات الفاشية والمتطرّفة، لكنّهم يتوقون أيضاً إلى التغيير والحياة الواعدة. وفي هذا السياق يُدرك الكثير منهم أن الدولة البيروقراطية تؤدّي إلى الجمود فقط، وأن ما تستطيع القوى الثيوقراطية أن توفّره يرتكز على تقديم منظور كئيب للحياة؛ فالناس يبحثون عن أفكار تعزز الحياة وتصلهم بالآخرين لأنّهم تعبوا من العقائد التي تكبّلهم في وجه الأعداء الثابتين المفترضين. كما يرغب الناس في التمسّك بإيمانهم من دون أن يضطرّوا إلى معاداة الآخرين. في هذا السياق تُعدّ الديمقراطية فكرة تعزّز الحياة (life-affirming) وتحافظ عليها.

لكن هذه الفكرة لمّا تصبح موقفاً وتحرّكاً سياسياً شاملاً. ووفقاً لسعيد، من واجب المفكرين أن يستمرّوا في نشر الأفكار الليبرالية وتفسيرها، من دون الوقوع في شراك التطرّف الليبرالي. ومن المهم أن نبقي الحوار مفتوحاً أمام الجميع، بما في ذلك الحركات الإسلامية.

في هذا السياق يقدّم الفيلسوف السوري **مطاع صفدي** تحليلاً مهمّاً حول الدولة العربية بعد الاستعمار، وهو تحليل يمكن تطبيقه على مناطق أخرى من العالم الثالث. ففي سلسلة من المقالات نُشرت في الصحيفة اليومية العربية **القدس العربي** التي تصدر في لندن، وفي الوقت عينه تقريباً الذي نُشرت فيه مقابلات صحيفة **الحياة**(٧)، يصف الصفدي إرث الدولة العربية. وهو يشير إلى أن الدولة القومية حافظت على هيكليات الدولة الاستعمارية وارتبطت بالمجتمع بالطريقة عينها التي ارتبطت به الدولة الاستعمارية، أي بعلاقة الفرض. أمّا في الدولة المثالية، فيجب على الشعب، وعلى الدستور الذي وافق عليه الشعب، وعلى المؤسّسات المؤلّفة وفقاً للدستور، أن يتسلّموا الحكم. لكن في دولة ما بعد الاستعمار، تشكّلت المؤسّسات قبل الحكّام، الذين سارعوا، بالطبع، إلى استغلالها لمصالحهم الخاصة. لذا، لم تخسر الدولة آلياتها التنظيمية فحسب، بل خسرت شخصيتها العامة أيضاً. وتجدر الإشارة إلى أن الجيل الأول شعر بأن في مقابل صراعه الوطني ضد الاستعمار يحقّ له أن يسيطر على الحكم وينظّمه من دون استشارة. وبالنسبة إلى الانقلابات العسكرية التي تبعت هؤلاء الحكّام وحلّت مكانهم، فقد أنشأت أسلوباً خاصاً من أجل السيطرة على الحكم بالقوّة. ويقول الصفدي إن جميع الحكومات العربية، ملكية كانت أو جمهورية أو قبلية، أصبحت أوليغارشية. والحكومات التي تشكّلت بفعل الانقلابات العسكرية في أعقاب نكبة ١٩٤٨ وهدفت إلى تدارك الهزائم والسياسات الرجعية، ما لبثت أن أصبحت في مواجهة قيودها وإخفاقاتها. وفي ظلّ غياب حل إقليمي وعالمي للصراعات النامية استغلّوا مؤسّسات الدولة للتمسّك بالحكم، وجعلوا العسكرة هدفاً بحد ذاته والسياسة ملحقاً لها. ونتيجةً لذلك، انتشر الفساد وأصبح بنيوياً، لا يعالج إلا عبر تغيير النظام الكامل للدولة. كما قام الظهور غير القضائي وغير الدستوري وغير الديمقراطي لدولة ما بعد الاستعمار بمنع نموّ **نهضة** حقيقية لكنّه أدى خلافاً لذلك

(٧) مطاع الصفدي: «النهضة وإشكاليات التصحير السياسي: إهباط دولة الاستقلال تمهيداً لتفكيك المجتمع،» **الحياة**، ٣/ ٧/ ٢٠٠٦؛ «سفينة المشروع النهضوي إلى أين. . . تسييس الدين أو تديين السياسة؟،» **الحياة**، ١٠/ ٤/ ٢٠٠٦، و«آخر إيديولوجيا عربية: ترسيخ ثقافة العجز كعقيدة انتصارية،» **الحياة**، ٨/ ٥/ ٢٠٠٦.

إلى الاستبداد الذي أعاد في النهاية التدخّل الاستعماري. ولم تجعل هذه الدولة عملية إنشاء **النهضة** مستحيلة فحسب بل دمّرت المجتمع أيضاً من خلال شلّه وجعله عاجزاً عن تأسيس عقد سياسي حقيقي. ويستنتج الصفدي قائلاً إن العجز أصبح الحقيقة الأساسية في الحياة العربية بعد الاستعمار. وفي ظلّ القمع الذي تجدّد فرضه نتيجةً لما يُسمّى الحرب على الإرهاب، دفعت الدول العربية الناس إلى اليأس، وجعلتهم يخشون تبنّي أي تغيير واستخدام أي أسلوب من أساليبهم المتوافرة لهم للنهوض في وجه القمع. وبالتالي شلّت هذه الدول النهضة الثانية بطريقة أكثر جذرية. لذا، من المحتمل أن يشكّل الدِّين المخزون الوحيد الباقي من القيم، والقادر على إعادة بعض المبادئ الأخلاقية إلى الحياة السياسية. ففي النهضة الأولى حلّ الدِّين في المجالات الأولى التي وجب إصلاحها. لكن من الواضح، كما أشار الصفدي، أن الدوافع الثيوقراطية تُعتبر قوية جداً بالنسبة إلى احتمال تطبيق أي إصلاح خاص بـ **النهضة** في ظلّ الظروف الحالية[٨].

❊ ❊ ❊

تكشف النظرة الشاملة لتقييم الذات النقدي بخصوص إنجازات الفكر العربي وإخفاقاته في العقود الأربعة الماضية، عن ثبات بعض الاهتمامات، ونموّ بعض الدوافع التجديدية. وكما هو واضح في معظم المقابلات، تمّ الإجماع على الحاجة إلى تقوية النقد وتعزيزه لأن جميع هؤلاء المفكّرين العرب يعتبرون تعميق النقد الذي بدأ في أعقاب نكسة ١٩٦٧ غير كافٍ، بالإضافة إلى اقتصار وجوده على دوائر أكاديمية مغلقة، فلم يصل إلى الشريحة الأوسع من العامة. إن نخبوية الكثير من المفكّرين وفشل النظام التعليمي تسبّبا في نفور الناس من هذا المسعى النقدي. إلى جانب ذلك تواصلت الشكاوى حول عقم التفكير الأيديولوجي، وحول صعوبة القطيعة مع الماضي والتوقّف عن العودة إليه، كما حول الخلط بين الهيمنة الإمبريالية الغربية والحداثة الإنسانية الغربية. لهذا السبب، أصبحت عملية فهم الدولة وفهم مقاوماتها من المعارضة الإسلامية، باعتبارهما القوّتين الداخليتين الأساسيتين في مجال السياسة الاجتماعية، والاقتصاد والثقافة، ضرورية لفهم المسائل الفكرية والسياسية.

---

(٨) حول مسائل تشكّل الدولة العربية وتطوّرها، انظر: Giacomo Luciani, *The Arab State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990); Ghassan Salame, ed., *The Foundations of the Arab State*, Open University Set Book (London: Croom Helm, 1987), and Nazih N. Ayubi, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1995).

وفي هذا السياق، أصبح الطلب على الحرية أساسياً أكثر من ذي قبل، وتكرّر استنكار مدى الدمار الذي سبّبه القمع على جميع المستويات. إلى جانب ذلك تُعدّ كلمة «**العجز**» الكلمة المتكرّرة دائماً لوصف الوضع الناتج من هذا الدمار، الذي يُعتبر نوعاً من الإفلاس المزمن واليأس الشامل والكآبة المتفشّية، وبالتالي أدّى ذلك إلى الانجذاب إلى الوعود الفاشية والعقائد الخلاصية والقادة ذوي الشخصية الكاريزمية. وأصبح تفكّك المجتمع وانهياره مرعبين للغاية، وإخضاع المجتمع عن طريق الإرهاب الذي تمارسه الدولة وحالات الطوارئ اللامنتهية أقفل جميع الطرق أمام الناس، حائلاً دون تنظيم أنفسهم في مجموعات سياسية ذات قدرة على تعاطي الشأن العام. لكن على الرغم من هذه العناصر القمعية، وبدلاً من تأييد المفهوم اليعقوبي (Jacobinist) بشأن الوحدة العربية والوطنية، تمّ الدفاع عن أفكار متعدّدة حول الوحدة التي تشير إلى التعددية في المجتمعات الوطنية، وحقّ الأقليات العرقية والدينية (البربر والأكراد والأقباط وغيرهم) في الوجود، والمشاركة الكاملة في الحياة السياسية الوطنية. وبالنسبة إلى معظم الذين قابلتهم صحيفة **الحياة**، لا نجد وعوداً آملة بعيداً عن تقوية الشعب ومشاركته، من هنا برز التشجيع المستوحى من التحرّكات الشعبية في عدد من البلاد العربية، والإصرار على أهمية إعادة الشعب إلى مركز المشهد. هل عدنا مجدداً إلى ونّوس؟ هل بدأ الناس يطالبون باسترجاع نظرهم وألسنتهم وآذانهم المستأصَلة؟ هل بدأوا كسر حواجز الخوف والصمت؟ ما هي الفرص المتاحة أمام هذه التحرّكات الشعبية في وسط الاضطراب الجيوسياسي السائد؟ أخيراً يشير المفكّرون الذين تمّت مقابلتهم أيضاً إلى توق الناس إلى ظروف بدائل تعزز الحياة والفرح في وسط جو يتزايد فيه السقم والعنف.

تجدر الإشارة إلى أن سمير قصير (١٩٦٠ ـ ٢٠٠٥)، المؤرّخ والصحافي اللبناني الراحل، تكلّم على معظم هذه القضايا في كتيب بالفرنسية صدر عام ٢٠٠٤ تحت عنوان **تأمّلات في الشقاء العربي**[٩]. في المقدّمة يعتبر قصير نفسه

---

(٩) انظر: Samir Kassir, *Considérations sur le Malheur arabe*, l’actuel (Paris: Actes Sud, 2004).

وقد تُرجِمَ إلى اللغة العربية، انظر: سمير قصير، **تأمّلات في شقاء العرب**، ترجمة جان هاشم؛ تحقيق هيثم الأمين؛ تقديم الياس خوري (بيروت: دار النهار، ٢٠٠٥)؛ ثمّ إلى اللغة الإنكليزية، انظر: Samir Kassir, *Being Arab*, translated by Will Hobson; introduction by Robert Fisk (London: Verso, 2006).

ولِد سمير قصير في بيروت لأب فلسطيني الأصل وأمٍّ سورية الأصل، وكان لهذه الخلفية الأثر الكبير في تبيان مساعيه الفكرية والسياسية. درس التاريخ في جامعة السوربون، ونشر أطروحته حول النصف الأول من الحرب الأهلية اللبنانية تحت عنوان: «حرب لبنان: من الشقاق الوطني إلى النزاع الإقليمي» في: Samir =

مفكّراً عربياً مستقلاً علمانياً ومتغرباً (westernized)، يكتب عن العرب ولهم في آن واحد، مؤمناً بأن في إمكاننا مناقشة الموضوع عينه عن العرب ومعهم. في الواقع، ظهر الكتاب بعنوانه الفرنسي بأسلوب الأنوار (Enlightenment) في باريس في الوقت عينه مع ترجمته العربية في بيروت، وهو يحوي بإيجاز سبع أطروحات حول **بؤس** (malheur) العرب وشقائهم وتعاستهم وحزنهم:

١. العرب أتعس الناس على وجه الأرض حتى عندما لا يدركون ذلك لا بسبب الحقائق الموضوعية في بلادهم ـ مثل المعدّل المرتفع للأمية والفجوة بين الغنى والفقر والمدن المكتظّة سكانياً والمناطق الريفية المتصحّرة ـ فحسب، بل بسبب كيفية إدراكهم للوضع أيضاً. وتجدر الإشارة إلى أن إدراكهم المرير

= Kassir, *La Guerre du Liban: De la dissension nationale au conflit regional, 1975-1982*, Hommes et societes (Paris: Karthala and CERMOC, 1994).

إلى ذلك، قام قصير، بالاشتراك مع المعارِض السوري في باريس فاروق مردم-بك، رئيس قسم المنشورات العربية في دار النشر آكت سود (Actes Sud) بنشر دراسةٍ تتألّف من مجلّدين حول السياسة الفرنسية الأجنبية في إطار النزاع الإسرائيلي ـ الفلسطيني. انظر: Samir Kassir and Farouk Mardam-Bey, *Itinéraires de Paris à Jérusalem: La France et le conflit israélo-arabe*, 2 vols. (Paris: Institute for Palestine Studies, 1992-1993), tome 1: *1917-1985*, et tome 2: *1985-1991*.

أمّا آخر أعماله، فتمثّل في مجلّد كبير تناول فيه تاريخ بيروت، انظر: Samir Kassir, *Histoire de Beyrouth* (Paris: Fayard, 2003).

بدأ مسيرته المهنية في أوائل الثمانينيات عندما كتب لصالح المجلّة الدورية **لو موند ديبلوماتيك** *(Le Monde diplomatique)*. وفي أوائل التسعينيات، قام بتحرير الصحيفة الدورية الفرنسية اللبنانية **لوريان إكسبرس** *(L'Orient Express)* لعددٍ من السنوات. سرعان ما تميزت هذه الصحيفة من غيرها من المنشورات بسبب تصميمها المبتكر والمميز الذي يبتعد عن الطابع الاستشراقي، وأيضاً بسبب اعتمادها غير المعتاد للمقاربة الوطنية العربية تجاه المسائل الثقافية والسياسية في العالم العربي. أصبح قصير في ما بعد أستاذاً يدرّس مادّة التاريخ في جامعة القدّيس يوسف في بيروت، ومحرّراً ذائع الصيت في جريدة **النهار** اللبنانية اليومية. عملت هذه الصحيفة اليومية على دعم الحركة السورية الديمقراطية التي لم تعِش طويلاً، وهي نشأت إثر وفاة الرئيس حافظ الأسد في العام ٢٠٠٠ وأصبحت تُعرَف باسم «ربيع دمشق». للمزيد من المعلومات حول «ربيع دمشق»، انظر: Alan George: *Syria: Neither Bread nor Freedom* (London: Zed Books, 2003), and «Un Printemps syrien,» *Confluences Méditarrannée*, vol. 44 (2002-2003).

قامت جريدة **النهار** في تلك الحقبة بنشر مقالات عدد من المعارضين السوريين. في العام ٢٠٠٥، تمّ اغتيال رئيس جريدة **النهار** جبران تويني، ابن مالك الجريدة غسان تويني، وذلك بواسطة تفجير سيارته عندما كان في طريقه إلى المكتب. وإثر ذلك، أصبحت كتابات قصير للافتتاحيات البليغة جدّ شهيرةً للرؤية الشجاعة والمثالية التي قدّمتها في خلال المرحلة الأصعب من القمع في لبنان مع مطلع القرن الواحد والعشرين تحت السيطرة السورية. تعرّض لكثيرٍ من التهديدات؛ وفي السنوات الأخيرة، كان قد أصبح ناشطاً وفاعلاً جدّاً في عملية تأسيس الحزب اليساري الديمقراطي كما أنّه أدّى دوراً في غاية الأهمّية في تشكيل الثورة الشعبية التي تبعت اغتيال رئيس الحكومة اللبناني رفيق الحريري بتاريخ ١٤ شباط/ فبراير ٢٠٠٥. أصبحت هذه الثورة تُعرَف باسم ثورة الأرز، وكانت موجَّهَة ضدّ الجهاز السوري اللبناني القمعي. تمّ اغتيال سمير قصير عبر تفجير سيارته عند خروجه من منزله الواقع في بيروت، بتاريخ ٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥، وهو لا يكاد يبلغ الخامسة والأربعين من عمره.

لعجزهم عن تحديد مصيرهم، وشعورهم بالتضاؤل، والتفجّع الدائم على ماضٍ مجيد، كل ذلك يُعتبر أوجهاً مؤلمة لهذا الإدراك؛ فقد تفاقم الشعور بالعجز بفعل الصراعات الطويلة والمدمّرة في المنطقة، حيث يُنكر المجتمع الدولي باستمرار حقوق العرب، وينحاز إلى إسرائيل. وطوال سنين كثيرة، استدعت هذه الصراعات أشكالاً متعدّدة من الاحتجاج والمقاومة، لكن أشكال المقاومة هذه، أكانت انتفاضة أم حرب عصابات، مهدّدة بالتحوّل إلى أهداف بحد ذاتها، في غياب حلّ متوقّع تدعمها وتجد فيها البلاد العربية المجاورة «المتفرّجة»، تعويضاً عن إخفاقات حكوماتهما وذلّها أو يدعمها جهاديون يستخدمونها لإشباع أيديولوجيتهم العنيفة. وفي هذا المأزق تُعدّ نظرة الآخرين، التي تستهزئ بعجز المرء وتواجه هواجسه باليأس المؤكّد، نظرة قاسية للغاية. أمّا النظرة إلى الآخرين، وليس إلى الغرب فقط بل إلى العالم الثالث عموماً والآسيوي خصوصاً، تُبرز الفجوة بين العرب وسائر العالم.

٢. الحزن أكثر الأمور انتشاراً في الوطن العربي. يتكلّم قصير بإيجاز على المشاكل المعقّدة السائدة في البلاد العربية ليوضح مدى الإخفاقات. بالنسبة إليه يجب ألاّ نفهم هذه الإخفاقات على أنها ثقافية في طبيعتها، بل يجب علينا أن ننظر إليها على أنها ظواهر لأزمة الدولة، ونذكر: الضعف المؤسّساتي وغياب فصل السلطات، والاقتصادات غير السليمة، والسياسات الخارجية الفاشلة، والمواطَنة المكبّلة بقوانين الطوارئ المستمرّة (كما في سورية منذ عام ١٩٦٣ وفي مصر منذ عام ١٩٦٧)، إلى جانب المجتمعات المفكّكة بفعل القمع الأمر الذي جعلها ضعيفة في مواجهة الهيمنة الخارجية في الاقتصاد والسياسة معاً. ويقول قصير إن الإسلام السياسي، باعتباره قوّة من أجل التغيير، يعادل قبول النقص في الديمقراطية باعتبارها عنصراً خالداً، الأمر الذي يُعدّ إشارة إلى البؤس أكثر من كونه طريقاً إلى الخروج منه. وعلى عكس بسّام طيبي، يعتبر قصير الإسلام السياسي ردّ فعل تجاه الدولة أكثر ممّا هو ردّ فعل تجاه الحداثة الثقافية.

٣. ليس هذا الحزن سوى مجرّد لحظة في التاريخ، وهو أعظم اليوم أكثر ممّا كان عليه في الأمس. يقوم التحديد النمطي للعصور في التاريخ الإسلامي وتقسيمه إلى العصر الذهبي للإسلام (من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر)، وعصر الانحطاط (من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر)، وعصر النهضة (من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين) بتقديم التاريخ كانحدار مستمر، وخصوصاً بعد إدانة متزايدة للنهضة كأحد إخفاقات الثقافة العربية. لكن بالنسبة إلى قصير، إن

للعصر المسمّى عصر الانحطاط نجاحاته الخاصة، مثل الهندسة المملوكية والعثمانية وكتابات ابن خلدون وما إلى ذلك. فالحضارة الإسلامية استمرت في الازدهار، ونشأ فيها جميع أنواع الاتجاهات الفلسفية الإنسانية، من العقلانية إلى الصوفية. وتجدر الإشارة إلى أن الثقافة العربية أصبحت ثقافة دولية عبّرت عن عالمية العقل الإنساني. لذا لا يمكن أن تكون الإنجازات الناجحة للتاريخ العربي محدودة بثلاثة عصور أو أربعة عصور من «العصر الذهبي» وبالطبع ليست محدودة بالسنوات الأربعين الأولى للإسلام، كما يزعم السلفيون المسلمون. ونذكر أن انحطاط السلطنة العثمانية في القرن الثامن عشر صادف التحوّلات الصناعية الضخمة في أوروبا. لكن سرعان ما بدأت في القرن التاسع عشر الاقتباسات من الغرب في ميادين السياسية والثقافة من خلال إصلاحات «**التنظيمات**» وفي التكنولوجيا من خلال استيراد الكهرباء والمحرّكات البخارية والسكك الحديد والتليغراف، وما إلى ذلك من هذه التحوّلات البالغة الأهمية، التي غالباً ما ننساها اليوم.

٤. **لم تكن الحداثة بلاء**. يترك اختزال النهضة بالحركة القومية الكثير من أبعادها المهمّة لأنّه يجعلها إقليمية من خلال تحديدها في المنطقة العربية فحسب، ويعزل هذه المنطقة عن الإصلاح العثماني الأوسع. ويستبقي من النهضة جانبها المتعلّق بالتحرر الوطني، في حين أنها حملت في الواقع مثُل الحريات الفردية أيضاً. لكن، كما يقول قصير، أعادت الثقافة العربية في خلال هذه النهضة بناء نفسها من خلال التعرّف على الآخرين الأوروبيين، الأمر الذي شكّل حتماً الضغوطات والالتباسات. لكن هذا لم يمنع العرب من الاستعارة على نحو واسع من الثقافة الأوروبية في الأزياء والأنواع الأدبية (المسرح والرواية والسيرة الذاتية)، إلى جانب الإصلاح التعليمي والصحافة والجمعيات السرية والأيديولوجيات (الحركات النسوية والاجتماعية والداروينية)، على عكس اليابان التي اقتصرت استعاراتها على التكنولوجيا، وبالتالي ظهر انفتاح العرب الأوسع على الحداثة الثقافية. والآن، يتم غالباً تجاهل تاريخ هذه التحوّلات المهمّة.

٥. **لا يعود سبب البلاء إلى الحداثة إنّما إلى عدم اكتمالها**. دامت دوافع الحداثة أكثر ممّا نعتقده اليوم وأثّرت على نطاق واسع في الشعب أكثر ممّا نعتقد وليس في نخبة صغيرة فحسب. كما أثّرت في الفنون الشعبية، مثل الغناء والرسم والسينما، متخطّيةً الحركات الوطنية والأدبية. وهنا نشير إلى أن تضاؤل هذه الدوافع هو الذي أعلن عصر الشقاء وليس تنشيطها. ومن المؤكّد أن الحداثة العربية لم تكن فترة وردية، بحسب ما قال قصير، لكنّها كانت حيوية

ومترعة بالأمل، وتحمل في طياتها الشعور بمستقبل منفتح وواعد. علاوةً على ذلك، تميز العرب بوجودهم الناشط في العالم من خلال حركة عدم الانحياز للرئيس عبد الناصر، والثورة الجزائرية، وتطوير القوانين الحديثة في تونس. إلى أين ذهب كلّ هذا؟ كيف تمّ تبادل هذه الثقافة الحية بثقافة الموت والبلاء؟

٦. **بلاء العرب هو في جغرافيتهم أكثر ممّا هو في تاريخهم**. وفقاً لقصير، شكّل الاستعمار الأوروبي وبناء دولة إسرائيل عائقين هائلين أمام الحداثة والتطوّر، إضافة إلى عامل النفط والمصالح الإمبريالية التي أثارها هذا العامل، إلى جانب اقتصادات ريع النفط التي أخضعت مواطني الدول العربية من خلال الثروة. علاوة على ذلك، ينفرد العرب في العالم الاستعماري بكونهم الوحيدين الذين واجهوا أوروبا في العصر السابق للاستعمار وربحوا هذه المواجهة. وبالنسبة إليهم، تجعل ذكرى هذه القوة السابقة الضعف الحالي أشدّ مرارة لأنّه يؤثّر في نظرة أوروبا إليهم.

٧. **البلاء الأكبر للعرب هو عدم استعدادهم للخروج من محنتهم**. لا يُعتبر اللجوء إلى المبرّرات الذاتية والجوهرية عاملاً مساعداً؛ فما نحتاج إليه يتمثّل في إعادة تمركز كوني. لذا، يجب على المفكرّين المساهمة في نشر الإيمان بمبدأ الكونية (universalism) والديمقراطية، وإعادة إشعال الأمل بنهضة أخرى تعددية رغم كلّ الصعوبات. أمّا الإعلام الموسّع وشبكات العولمة الثقافية، فيمكنها المساعدة على تعزيز هذا التمركز. وعلى رغم كلّ شيء، نشأ بعض أشكال العروبة المتماسكة. كما أنّه يجب عدم خلط المقاومة بالإرهاب، ولا خلط الإرهاب بالمقاومة. يجب التغلّب على ثقافة الموت. وخلافاً لصفات الإسلام أو العروبة، تنامى العنف وسط صراعات غير محلولة وسفك دم لا ينتهي؛ فاليأس والقسوة قادا إلى عقيدة الاستشهاد. وأضاف قصير أن البلاء كبر إلى حد أصبح يتعذّر على العرب طلب السعادة الفورية، لكن الأمر الذي يستطيعون طلبه هو التخلّي عن تصّور ماضٍ لا نظير له، ومن ثمّ إعادة إدماج التاريخ بحيث يستطيعون اكتشاف أحداثة الواعدة أكثر، وإدراك أن العجز والانهزامية لم يكونا دائماً أسلوب وجودهم في العالم.

* * *

بالنسبة إليّ السؤال الأهم هو: هل يقدر العرب على التخلّي عن هذا التعلّق بماضٍ مجيد عندما لا يجدون تعويضاً ملموساً عن ذلك، وعندما يصبح

الشعور بالذات مجروحاً ومدمّراً للغاية، وعندما تبدو القدرات مشلولة إلى حد بعيد؟ حقاً، إن هذا الأمر سيتطلّب قفزة نوعية في الإيمان بالقدرة على التخيل الممكن، وإعادة درس التاريخ واسترجاع أحداثه الواعدة أكثر، وتجديد الإصرار على الحياة. وقد ظل قصير في مقابلاته الأخيرة يشدّد على أن ما يحتاج اللبنانيون والعرب إليه أكثر من أي شيء آخر هو أن يعيشوا. وللأسف وجِّهت إلى هذه الرغبة في الحياة ضربة موجعة باغتياله في ٢ حزيران/يونيو ٢٠٠٥.

* * *

تُعتبر الرغبة في الحياة وإعادة التفكير السياسي الجذري من المواضيع الأهمّ بالنسبة إلى الفكر النقدي العربي؛ هذا الفكر الذي نبع من آلام الحروب والأنظمة الديكتاتورية والسجن السياسي. يتّسم هذا الفكر بعزم وهشاشة الحياة بحدّ ذاتها، وبنضج وعمق المعاناة الوجودية الطويلة. إن الفهم السياسي للمعاناة الحضارية يربط هذا الفكر بأفكار النهضة الأولى الموجودة في أعمال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي اللذين اعتبرا العدالة السياسية المجسَّدَة بالحكم الدستوري أساساً للتقدّم والازدهار. كما أنه يربط هذا الفكر بالنقد الصارم الذي وجّهه عبد الرحمن الكواكبي إلى القمع في مطلع القرن العشرين وبوصفه الثاقب لآلياته ومظاهره. بالإضافة إلى ذلك، يجمع هذا الخطّ السياسي في التحليل الحضاري بنقد سعد الله ونّوس وعبد الرحمن منيف للقمع في بداية النهضة الثانية بعد نكسة ١٩٦٧. والآن ينتشر هذا الخط في أدب السجون النامي في سورية والعراق والأردن وفلسطين ومصر والمغرب وتونس. وفي هذا السياق تقدّم كتابات سجناء هذه الأنظمة السابقين تحليلاً ثاقباً حول علل بلادهم وتسلّط الضوء على الأسباب الجذرية للأزمة مثل: الحكم التعسّفي، واستغلال مؤسّسات الدولة، وتحريم النقاش العام، وإحباط الحياة السياسية، وتدمير المجتمع، إلى جانب تعطيل قدرات الشعب. تهدف هذه الكتابات إلى تحليل آثار هذا الدمار، واستصلاح السياسة باعتبارها الأساس الضروري لإعادة البناء والتجديد، فهي كتابات تستحق المتابعة عن كثب.

علاوة على ذلك، يُعتبر هذا التركيز على السياسة تحوّلاً من التركيز على الثقافة التي انتشرت في الثلاثينيات والأربعينيات عندما تمّ السعي وراء رؤية ثقافية في البلاد العربية الناشئة حديثاً وتلك التي انتشرت في السبعينيات والثمانينيات، عندما تمّ تقديم التراث على أنه حلّ للهزائم والأزمات. وفي الواقع تمّ إدراك الضيق تدريجياً بمعناه السياسي، ولم يعد الطلب الأساسي

يرتكز على فحص ذاتي ثقافي، بل أصبح يسعى إلى ديمقراطية إنسانية تنبثق من الرغبة في الحياة، أي أن نكون أحراراً وأن نصبح أشخاصاً قادرين. لكن هذا التحدّي يُعتبر ضخماً في منطقّة مدمَّرة بشدّة بفعل الكوارث الجيوسياسية، ليس فقط تلك التي حصلت في القرن الماضي بل تلك التي نعيشها إلى وقتنا هذا. ويتطلّب الصراع من أجل الحياة والديمقراطية في ظلّ هذه الظروف قفزة هائلة في الإيمان بأنّهم قادرون على فعل ذلك. بالإضافة إلى ذلك، لم يكسب التركيز على السياسة الأهمية فحسب، بل أصبح متأصلاً أكثر إلى حدٍّ لم تعد المسألة عنده تهدف إلى تقليد الغرب وترجمة أعمال الفيلسوف منتيسكيو أو تأصيل المفاهيم الديمقراطية الليبرالية الغربية، لا بل إلى منع حالة الإرهاب العسكري، وضمان الأمن والحرية الأساسية، وحماية الفرد من أشكال التعسّف غير المنتهية التي تُعتبر كلّها وقائع مختبرة مؤلمة وليست مجرّد مشاكل فكرية.

* * *

في النهاية كان السؤال المهيمن في النهضة الأولى هو: لِمَ تخلّف المسلمون في الوقت الذي تقدّم فيه الآخرون؟ ونذكر أن الهدف الأساسي لهذه النهضة كان التقدّم وتوجّهها إلى الإصلاح الواعد. وكان السؤال في النهضة الثانية: لِمَ لم تُثمر النهضة؟ والجدير بالذكر أن النهضة الثانية برعمت في وقت النقد الذاتي الأليم، وركّزت أكثر على طلب الأصالة. أمّا اليوم، فالسؤال السائد هو: لِماذا نحن عالقون في مأزق؟ ونشير إلى كتاب صدر مؤخّراً حول البؤس العربي الحالي ويحمل العنوان المعبّر التالي: **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟**[١٠]. بغضّ النظر عن الإجابات التي يقدّمها هذا الكتاب، فإن العنوان وحده يعبّر عن حالة اليأس والاستسلام إلى جانب الشعور بالعجز. هل انطفأت كلّ الأضواء في الوطن العربي؟ هل سيغمر العنف والاستبداد واليأس ما تبقّى من دوافع حية فكرية وشعبية مقاوِمة؟

---

(١٠) انظر: هاشم صالح، **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧).

في الواقع، إنّني أعارض الكاتب هنا في ما يتعلق بالجواب الثقافوي الذي يتقدّم به، ولكن أجد أن الموضوع المطروح هو في غاية الأهمّية والرمزية بالنسبة إلى الجدالات العربية الحالية.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١)

ـــــ . **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**. القاهرة: دار المعرفة، ١٩٧٢.

أبو زيد، نصر حامد. **التفكير في زمن التكفير: ضدّ الجهل والزيف والخرافة**. القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٥.

ـــــ . **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

ـــــ . **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**. القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٩٠.

ـــــ . **نقد الخطاب الديني**. القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٢.

أدونيس [علي أحمد سعيد]. **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**. ط ٧. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤. ٤ ج.

ـــــ . **فاتحة لنهايات القرن**. بيروت: دار النهار، ١٩٨٠.

أرسلان، شكيب. **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟**. بيروت: دار الحياة، ١٩٧٥.

اشفيتسر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٧.

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٤٨.

الأمين، محمد. **الاجتماع العربي الإسلامي: مراجعات في التعدّدية والنهضة والتنوير**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣.

الأنصاري، جابر. **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها**. ط ٢. بيروت: المؤسسة اللبنانيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٨.

ـــــ . **الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف احتوت التوفيقيّة الصراع المحظور بين الأصوليّة والعلمانيّة والحسم المؤجّل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربيّة والاحتواء التوفيقي للجدليّات المحظورة**. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته**. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧.

بدر، علي. **بابا سارتر**. بيروت: رياض الريّس، ٢٠٠١.

بدوي، عبد الرحمن. **سيرة حياتي**. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠٠٠. ٢ ج.

ـــــ . **شبنغلر**. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٢.

البستاني، بطرس (المعلّم). **دائرة المعارف: وهو قاموس عام لكل فن ومطلب**. بيروت: مطبعة المعارف، ١٨٧٦ ـ ١٩٠٠. ١١ ج.

بشارة، عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٧.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٦٥.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.** تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨.

تيزيني، طيّب. **من التراث إلى الثورة.** بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٦.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــ . **تكوين العقل العربي.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــ . **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٢.

ـــــ . **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٦. (نقد العقل العربي؛ ٤)

ـــــ . **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ـــــ . **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

ـــــ حسن حنفي وفيصل جلول. **حوار المشرق والمغرب: نصوص إضافية.** القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠.

الجادرجي، رفعت وبلقيس شرارة. **جدار بين ظلمتين.** بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٣.

جدعان، فهمي. **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميّين والعلمانيّين والليبراليّين.** عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٧.

جدي، أحمد. **محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٥.

ـــــ . [وآخرون]. **قراءات في الفكر العربي: التونسي ـ ابن أبي الضياف ـ الكواكبي ـ رشيد رضا ـ طه حسين ـ قسطنطين زريق ـ زكي نجيب محمود ـ العروي ـ شرابي ـ محمود إسماعيل ـ الجابري.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٥)

الحافظ، ياسين. **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

ـــــ . **الهزيمة والإيديولوجية المهزومة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

ـــــ . ـــــ . دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٧.

الحداد، محمد. **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

حريق، إيليّا. **الديمقراطيّة وتحدّيات الحداثة بين الشرق والغرب**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.

حسين، طه. **الأيّام**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤.

ـــــ . **على هامش السيرة**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٥.

ـــــ . **في الشعر الجاهلي**. القاهرة: دار النهار للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

ـــــ . **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة: مطبعة الثقافة، ١٩٤٤.

ـــــ . ـــــ . القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣.

حسين، لؤي. **الفقد: حكايات من ذاكرة متخيّلة لسجين حقيقي**. دمشق: دار البتراء، ٢٠٠٦.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **الأعمال القومية لساطع الحصري**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥. (سلسلة التراث القومي)

حنفي، حسن. **التراث والتجديد: موقفنا من التراث**. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠.

ـــــ . **الدين والثورة في مصر (١٩٥٢ ـ ١٩٨١)**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩. ٨ ج.

ج ٨: **اليسار الإسلامي والوحدة الوطنيّة**.

ـــــ . **مقدّمة في علم الاستغراب**. بيروت: المؤسسة الجماعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

ـــــــ . **من العقيدة إلى الثورة: محاولة في إعادة بناء علم أصول الدين**. ط ٥. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨،

ـــــــ . ـــــــ . ترجمة أديب القنطار. بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٩٧.

ـــــــ . ـــــــ . ط ٣. بيروت: مؤسسة نوفل، ٢٠٠٩.

خلف الله، محمد أحمد. **الفن القصصي في القرآن الكريم**. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٥٨.

الخليج العربي والديمقراطية: نحو رؤية مستقبلية لتعزيز المساعي الديمقراطية. أعدّ الدراسة وحرّرها علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

خوري، رئيف. **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسيّة في توجيهه السياسي والاجتماعي**. بيروت: دار المكشوف، ١٩٧٣.

ـــــــ . ـــــــ . دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٣.

درّاج، فيصل. **الذاكرة القومية في الرواية العربية: من زمن النهضة إلى زمن السقوط**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.

رشدي، سلمان. **ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب**. بيروت؛ لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٩٢. (كتاب الناقد)

رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: المجلّد الأوّل**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٣١.

ـــــــ . **الخلافة أو الإمامة العظمى**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٣.

روبييدو، أنطونيا [وآخرون]. **الوطن العربي وأمريكا اللاتينية**. إشراف ماريا روزا دي مادارياغا؛ تقديم وترجمة عبد الواحد أكمير. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

زريق، قسطنطين. **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٤. ٤ مج.

ـــــ . **معنى النكبة مجدداً**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧.

زكريا، فؤاد. **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلاميّة المعاصرة**. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر، ١٩٨٦.

ـــــ . **الصحوة الإسلاميّة في ميزان العقل**. القاهرة: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٧.

زيادة، رضوان. **إيديولوجية النهضة في الخطاب العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

السالسي، جاك أماتييس. **يوسف الخال ومجلّته «شعر»**. بيروت: دار النهار؛ المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة، ٢٠٠٤. (نصوص ودراسات؛ ٩٤)

السعداوي، نوال. **دراسات المرأة والرجل في المجتمع العربي**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٠.

ـــــ . **مذكّراتي في سجن النساء**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.

ـــــ . ـــــ . بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٠

ـــــ . ـــــ . ط ٢. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٥.

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٦. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة»)

ـــــ . **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧. (سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠)

السيد، رضوان. **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

ـــــ . **الصراع على الإسلام: الأصوليّة والإصلاح والسياسات الدوليّة**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

الشدياق، أحمد فارس. **الساق على الساق في ما هو الفارياق**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦.

ـــــ . **كشف المخبأ عن فنون أوروبا**. القسطنطينيّة: [د. ن.]، ١٨٨١ ـ ١٨٨٢.

ـــــ . **الواسطة في معرفة أحوال مالطا**. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة؛ دار الوحدة، ١٩٧٨.

شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨.

الشريف، ماهر. **رهانات النهضة في الفكر العربي**. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٠.

شكري، غالي. **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

صالح، هاشم. **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧.

الصدة، هدى. **من رائدات القرن العشرين: شخصيّات وقضايا**. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠١.

ـــــ وعماد أبو غازي. **مسيرة المرأة المصريّة: علامات ومواقف**. القاهرة: المجلس الوطني للمرأة، ٢٠٠١.

ـــــ ، سميّة رمضان وأميمة أبو بكر. **زمن النساء والذاكرة البديلة**. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ١٩٩٨.

ضاهر، مسعود. **النهضة العربيّة والنهضة اليابانيّة: تشابه المقدّمات واختلاف النتائج**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة؛ ٢٥٢)

ـــــ . **اليابان بعيون عربية، ١٩٠٤ ـ ٢٠٠٤**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٥.

طرابيشي، جورج. **ازدواجيّة العقل: دراسة تحليليّة نفسيّة لكتابات حسن حنفي**. دمشق: دار البتراء، ٢٠٠٥.

ـــــ . **إشكاليّات العقل العربي**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

ـــــ . **أنثى ضدّ الأنوثة: دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤.

ـــــ . **العقل المستقيل في الإسلام؟**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤.

ـــــ . **المثقّفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**. بيروت؛ لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩١.

ـــــ . **من النهضة إلى الردّة: تمزّقات الثقافة العربيّة في عصر العولمة**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٠.

ـــــ . **نقد نقد العقل العربي: نظريّات العقل**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦.

ـــــ . **وحدة العقل العربي**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٢.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. بيروت: دار ابن خلدون، ٢٠٠٣.

ـــــ . **المرشد الأمين للبنات والبنين**. القاهرة: مطبعة المدارس الملكيّة، ١٨٧٢ ـ ١٨٧٣.

العالم، محمود أمين. **مواقف نقديّة من التراث**. القاهرة: دار قضايا فكريّة، ١٩٩٧

ـــــ . ـــــ. ط ٢. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧.

عباس، رؤوف. **التنوير الياباني والتنوير العربي**. القاهرة: ميريت للنشر، ٢٠٠١.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.

ـــــ . ـــــ . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

عبد الرحمن، عائشة [بنت الشاطئ]. **مقال في الإنسان: دراسة قرآنيّة**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

ـــــ . **أسئلة النهضة العربيّة: التاريخ ـ الحداثة ـ التواصل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٣.

عبد الملك، أنور. **ريح الشرق**. القاهرة: دار المستقبل، ١٩٨٣.

ـــــ . **العرب واليابان: حوار عربي ياباني حول الحضارة والقيم والثقافة في اليابان والوطن العربي**. عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٩٢.

ـــــ . **المجتمع المصري والجيش: ١٩٥٢ ـ ١٩٦٧**. القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، ١٩٩٨.

عبده، محمد. **الإسلام والناصريّة بين العلم والمدنيّة**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٣.

ـــــ . **رسالة التوحيد**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٠٨.

العروي، عبد الله. **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**. ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨.

ـــــ . **الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة**. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

ـــــ . **خواطر الصباح: يوميات (١٩٦٧ ـ ١٩٧٣)**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١. ٣ ج.

ـــــ . **العرب والفكر التاريخي**. ط ٤. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

ـــــ . **مفهوم الدولة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

ـــــ . **مفهوم العقل**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

ـــــ . **النزعة الإسلامية: الليبراليّة والحداثة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

عصر النهضة: مقدّمات ليبراليّة للحداثة. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

العظم، صادق جلال. **دراسات يساريّة حول القضيّة الفلسطينيّة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠.

ـــــ . **دراسة نقديّة لفكر المقاومة الفلسطينيّة**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٣.

ـــــ . **النقد الذاتي بعد الهزيمة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩

ـــــ . ـــــ . دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر، ٢٠٠٧.

ـــــ . **نقد الفكر الديني**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

ـــــ ، مصطفى التواتي ومحمد بن احمودة. **أثر الثورة الفرنسيّة في فكر النهضة**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١.

العظمة، عزيز. **دنيا الدين في حاضر العرب**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.

ـــــ. ـــــ. ط ٢، منقّحة. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢.

ـــــ. **العلمانيّة من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٢.

ـــــ. **قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٣.

العقاد، عبّاس محمود. **عبقريّة محمّد**. القاهرة: دار الإسلام، ١٩٤٣.

ـــــ. ـــــ. ط ٢، القاهرة: دار السلام، ١٩٧٢.

عيد، عبد الرازق. **محمد عبده: إمام الحداثة والدستور**. بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجيّة، ٢٠٠٦.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنقذ من الضلال والمفصح عن الأحوال**. دمشق: دار الحكمة، ١٩٩٤.

غليون، برهان. **الاختيار الديمقراطي في سوريا**. دمشق: دار البتراء، ٢٠٠٣.

ـــــ. **بيان من أجل الديمقراطيّة**. ط ٥. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ـــــ. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٣.

ـــــ وسمير أمين. **حوار الدولة والدين**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

ـــــ [وآخرون]. **حقوق الإنسان: الرؤى العالمية والإسلامية والعربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤١)

ـــــ. **حقوق الإنسان العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٧)

ـــــ. ـــــ. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

ـــــ. **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

الغمراوي، محمد أحمد. **النقد التحليلي لكتاب «في الأدب الجاهلي»**. القاهرة: المطبعة السلفيّة، ١٩٢٩.

فخري، ماجد. **الحركة الفكريّة وروّادها اللبنانيّون في عصر النهضة، ١٨٠٠ ـ ١٩٢٢**. بيروت: دار النهار، ١٩٩٢.

فرج، عبد السلام. **الفريضة الغائبة**. القاهرة: دار الحريّة، ١٩٨٨.

فودة، فرج. **الحقيقة الغائبة**. القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦.

ــــــ . **نكون أو لا نكون**. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٢.

قصير، سمير. **تأمّلات في شقاء العرب**. ترجمة جان هاشم؛ تحقيق هيثم الأمين؛ تقديم الياس خوري. بيروت: دار النهار، ٢٠٠٥.

قطب، سيد. **العدالة الاجتماعيّة في الإسلام**. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٤٨.

ــــــ . ــــــ . القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٤٩.

ــــــ . **معالم الطريق**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٠.

ــــــ . **مقوّمات التصوّر الإسلامي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦.

كوثراني، وجيه. **الاتجاهات الاجتماعيّة والسياسيّة في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨.

ــــــ . **السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٨. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣)

المبارك، أحمد [وآخرون]. **العرب والدائرة الأفريقيّة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٥. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤٥)

محفوظ، عصام. **حوار مع روّاد النهضة العربيّة**. لندن: دار رياض الريّس للنشر، ١٩٨٨.

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧١.

المرزوقي، منصف. **الاستقلال الثاني: من أجل الدولة العربيّة الديمقراطيّة الحديثة**. بيروت: دار الكنوز الأدبيّة، ١٩٩٦.

ـــــــ . **عن أيّة ديمقراطيّة يتحدّثون؟**. دمشق: دار الأهالي؛ باريس: اللجنة العربيّة لحقوق الإنسان، ٢٠٠٥.

منيف، عبد الرحمن. **الآن... هنا أو شرق المتوسّط مرةً أخرى**. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٢.

ـــــــ . **شرق المتوسّط**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.

ـــــــ . **مدن الملح**. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٩. ٥ ج.

مهدي عامل [حسن حمدان]. **أزمة الحضارة العربيّة أم أزمة البرجوازيّة العربيّة؟**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤.

موسى، سلامة. **اليوم والغد**. القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٢٩.

ميرمييه، فرانك. **الكتاب والمدينة: بيروت والنشر العربي**. ترجمة يوسف ضومط. بيروت: مختارات للنشر، ٢٠٠٦. (سندباد)

ناصف، ملك حفني. **النسائيّات: مجموعة مقالات نشرت في الجريدة في موضوع المرأة المصرية**. تحرير هدى الصدة. القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ١٩٩٨. ٢ ج.

نشّابة، هشام (محرر). **دراسات فلسطينية: مجموعة أبحاث وضعت تكريماً للدكتور قسطنطين زريق**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٨.

النويهي، محمد. **نحو ثورة في الفكر الديني**. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٠.

نيتوبي، أينازو. **البوشيدو: المكوّنات التقليديّة للثقافة اليابانيّة**. ترجمة نصر حامد أبو زيد. الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣.

هاجر: كتاب المرأة؛ ١. القاهرة: دار سينا، ١٩٩٣.

هاجر: كتاب المرأة؛ ٢. القاهرة: دار سينا، ١٩٩٤.

هلسا، غالب. **الهاربون من الحريّة**. دمشق: دار المدى، ٢٠٠١.

هيكل، محمّد حسين. **في منزل الوحي**. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريّة، ١٩٣٦.

ونّوس، سعد الله. **الأعمال الكاملة**. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤. ٣ ج.

يارد، نازك سابا. **الرحّالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربيّة الحديثة**. بيروت: دار نوفل للنشر، ١٩٩٢.

دوريات

الآداب: السنة ١٩، العدد ١١، ١٩٧١؛ السنة ٢٢، العدد ٥، ١٩٧٤؛ السنة ٤٩، الأعداد ٣ ـ ٦، ٢٠٠١؛ السنة ٥٠، العددان ٧ ـ ٨، ٢٠٠٢؛ السنة ٥٢، العددان ٣ ـ ٤، ٢٠٠٤، والسنة ٥٣، الأعداد ١ ـ ٤، ٢٠٠٥.

أبو زيد، نصر حامد. «الأرثوذكسيّة المعمّمة: عندما يُدمج التاريخ الاجتماعي بالمقدّس.» **الناقد** (لندن): العدد ٧٤، آب/أغسطس ١٩٩٤.

أبو لغد، إبراهيم. «الاستعمار وأزمة التطوّر في الوطن العربي.» **المعرفة**: السنة ١٤٨، ١٩٧٤.

أبي صعب، مالك ورلى جردي أبي صعب. «قرن على قاسم أمين: القرابة الخياليّة والاستخدامات التاريخيّة لكتاب «تحرير المرأة».» **الجديد**: السنة ٦، العدد ٣٢، ٢٠٠٠.

أدونيس [علي أحمد سعود]. «الخواطر حول مظاهر التخلّف الفكري العربي.» **الآداب**: السنة ٢٢، العدد ٥، ١٩٧٤.

«الافتتاحيّة.» **الآداب**: السنة ١، العدد ١، ١٩٥٣.

أمين، أحمد. «في النقد الأدبي أيضاً.» **الرسالة**: العدد ١٥٣، ٨ حزيران/يونيو ١٩٣٦.

ـــــ . «النقد أيضاً.» **الرسالة**: العدد ١٥٢، ١ حزيران/يونيو ١٩٣٦.

باسيلي، فرنسوا. «احتفاء بالمؤتمر الحضاري: ثلاث نظرات نقديّة.» **الآداب**: السنة ٢٢، العدد ٦، ١٩٧٤.

الحاج صالح، ياسين. «الخامس من حزيران ١٩٦٧ في أربعينها.» **الحياة**: ٣/٦/٢٠٠٧.

حسين، طه. «في النقد: إلى صديقي أحمد أمين.» **الرسالة**: العدد ١٥٣، ٨ حزيران/يونيو ١٩٣٦.

الحكيم، توفيق. «في النقد: إلى الأستاذ أحمد أمين.» **الرسالة**: العدد ١٥٣، ٨ حزيران/يونيو ١٩٣٦.

درّاج، فيصل. «راهن الهزيمة: راهنيّة الكتاب النقدي.» **القدس العربي**: ٢١/٦/ ٢٠٠٧.

دكروب، محمد. «مقالة في تمهيد وفصلين وما يشبه الخاتمة.» **ملحق النهار** (بيروت): ١٧ آب/أغسطس ٢٠٠٨.

زكريا، فؤاد. «التخلّف الفكري وأبعاده الحضاريّة.» **المعرفة**: السنة ١٤٨، ١٩٧٤.

الصدة، هدى. «إعادة صياغة الذاكرة الشعبيّة وهويّة النوع الاجتماعي: قصّة مشروع.» **دراسات المرأة في الشرق الأوسط**: السنة ١٧، العددان ١ ـ ٢، ٢٠٠٣.

ـــــ. «السؤال الآن: متى يتحرّر الجميع... رجالاً ونساءً؟!.» **وجهات نظر**: العدد ٢١، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩.

الصفدي، مطاع. «آخر إيديولوجيا عربيّة: ترسيخ ثقافة العجز كعقيدة انتصاريّة.» **الحياة**: ٨/٥/٢٠٠٦.

ـــــ. «سفينة المشروع النهضوي إلى أين... تسييس الدين أو تديين السياسة؟.» **الحياة**: ١٠/٤/٢٠٠٦.

ـــــ. «النهضة وإشكاليّات التصحير السياسي: إهباط دولة الاستقلال تمهيداً لتفكيك المجتمع.» **الحياة**: ٣/٧/٢٠٠٦.

طرابلسي، فوّاز. «مرشد الرجل الذكي إلى الحركة النسائيّة العربيّة الحديثة.» **الرائدة**: السنة ٢٠، العدد ١٠٠، شتاء ٢٠٠٣.

الطريق: العددان ٥ ـ ٦، ٢٠٠٣.

عبد الملك، أنور. «الخصوصيّة والأصالة.» **الآداب**: السنة ٢٢، العدد ٥، ١٩٧٤.

عيّاد، شكري. «مفهوم الأصالة والتجديد والثقافة المعاصرة.» **الآداب**: السنة ١٩، العدد ١١، ١٩٧١.

القاهرة: العدد ١٤٩، نيسان/أبريل ١٩٩٥.

محمود، زكي نجيب. «الحضارة وقضيّة التقدّم والتخلّف.» **الآداب**: السنة ٢٢، العدد ٥، ١٩٧٤.

ـــــ. «موقف الثقافة العربيّة الحديثة في مواجهة العصر.» **الآداب**: السنة ١٩، العدد ١١، ١٩٧١.

مزالي، محمد. «الأصالة والتفتّح.» **الآداب**: السنة ١٩، العدد ١١، ١٩٧١.

مصطفى، شاكر. «الأبعاد التاريخيّة لأزمة التطوّر الحضاري العربي.» **المعرفة**: العدد ١٤٨، ١٩٧٤.

مظهر، إسماعيل. «في النقد الأدبي.» **الرسالة**: العدد ١٥٣، ٨ حزيران/يونيو ١٩٣٦.

المعرفة: السنة ١٤٨، ١٩٧٤.

ملحق النهار: ١١ شباط/فبراير ٢٠٠٧.

النهار (بيروت): ٢/١/٢٠٠٦.

النويهي، محمد. «نحو الثورة في الفكر الديني.» **الآداب**: السنة ١٨، العدد ٥، ١٩٧٠.

ـــــ. «الدين وأزمات التطوّر في الوطن العربي.» **المعرفة**: السنة ١٤٨، ١٩٧٤.

ونّوس، سعد الله. «الثقافة الوطنيّة والوعي التاريخي.» **قضايا وشهادات**: السنة ٤، ١٩٩١.

ندوات، مؤتمرات

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٤.

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٥.

الحداثة والحداثة العربية: مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري: مهدى إلى إدوارد سعيد. دمشق: بترا للطباعة والنشر والتوزيع؛ المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكري، ٢٠٠٥.

نحو سياسة ثقافيّة عربيّة للتنمية. [تونس]: مطبعة المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، ٢٠٠١.

النساء العربيات في العشرينات: حضوراً وهوية. إعداد وتحرير جين سعيد المقدسي [وآخرون]. تدقيق اللغة العربية نازك سابا يارد. بيروت: تجمع الباحثات اللبنانيات، ٢٠٠٣.

ــــــ . ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abd-al-Malik, Anwar. *Contemporary Arab Political Thought*. Translated by Micheal Pallis. London: Zed Books, 1983.

_____ . *Egypte Société militaire*. Paris: Editions du Seuil, 1962.

_____ . *La Pensée arabe contemporaine*. Paris: Seuil, 1970.

'Abduh, Muhammad. *The Theology of Unity*. Translated from Arabic by Ishaq Musaand Kenneth Cragg. London: Allen and Unwin, 1966.

Abou El Fadl, Khaled. *The Place of Tolerance in Islam*. Edited by Joshua Cohen and Ian Lague. Boston, MA: Picon, 2002.

Abu-Lughod, Lila (ed.). *Remaking Women: Feminism in the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

Abu-Rabi', Ibrahim M. *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. London: Pluto Press, 2003.

_____ . *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*. London: Pluto Press, 2005.

Abu-Ghazi, Emad and Hoda Elsadda. *Significant Moments in Egyptian Women's History*. Translated by Hala Kamal. Cairo: National Council for Women, 2002. 2 vols.

Abu Zayd, Nasr. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1999. (WRR Verkenningen)

Ahmed, Leila. *A Border Passage: From Cairo to America-A Woman's Journey*. New York: Penguin Books, 2000.

_____ . *Women and Gender in Islam*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Alcoff, Linda Martin and Eduardo Mendieta (eds.). *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Lanham, MD: Roman and Littlefield, 2000.

_____ and Mariana Ortega (eds.). *Constructing the Nation: A Race and Nationalism Reader*. New York: State University of New York Press, 2009.

Allen, S. W. *Black Orpheus*. Paris: Presence African, 1976.

Amin, Kassem. *Les Egyptiens: Réponse à M. Le Duc d'Harcourt*. Paris: Jules Barbier, 1894.

Amin, Qasim. *The Liberation of Women a Document in the History of Egyptian Feminism*. Translated by Samiha Sidhom Peterson. Cairo: American University in Cairo, 1992.

Amin, Samir. *A Life Looking Forward: Memoirs of an Independent Marxist*. London: Zed Books, 2007.

_____ . *Déconnexion, pour sortir du système mondial*. Paris: La Découverte, 1986.

_____ . *Delinking: Towards a Polycentric World*. translated by Micheal Wolfers. London: Zed Books, 1990.

_____ . *Eurocentrism*. Translated by Russell Moore and James Membrez. New York: Monthly Review Press, 1989.

_____ . *L'Eurocentrisme: Critique d'une idéologie*. Paris: Antropos-Economica, 1988.

_____ . *Itinéraire intellectual: Regards sur le demi-siècle, 1945-1990*. Paris: L'Harmattan, 1993.

_____ . *Re-reading the Postwar Period: An Intellectual Itinerary*. Translated by Micheal Wolfers. New York: Monthly Review Press, 1994.

Amireh, Amal and Lisa Suhair Majaj. *Going Global: The Transnational Reception of Third World Women Writers*. New York: Garland, 2000. (Wellesley Studies in Critical Theory, Literary History and Culture; vol. 27)

Anta Diop, Cheikh. *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Translated by Mercer Cook. New York: Lawrence Hill, 1974.

_____ . *Antériorité des Civilizations nègres: Mythe ou vérité*. Paris: Présence Africaine, 1967.

_____ . *Civilization or Barbarism: Authentic Anthropology*. Translated by Yaa-Lengi Meema Ngemi and Marjolijn De Jager; edited by Harold J. Salemson; introduction by John Henrik Clarke. New York: Lawrence Hill, 1991.

_____ . *Civilisation ou Barbarie: Anthropologie sans complaisance*. Paris: Présence Africaine, 1981.

_____ . *Nations Nègres et culture*. Paris: Présence Africaine, 1955.

Appiah, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University, 1992.

Arab Resources: The Transformation of a Society. Edited by Ibrahim Ibrahim. London: Croom Helm, 1983.

Arkoun, Mohammed. *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

_____ . *La Pensée arabe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975. (Que Sais-je?)

_____ . _____ . 5ème ed., 1995.

_____ . *Pour une Critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984.

_____ . *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Edited and translated by Robert D. Lee. Washington, DC: Westview Press, 1994.

_____ . *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.

Arnold, Matthew. *Arnold: «Culture and Anarchy» and Other Writings*. Edited by Stefan Collini. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Arsalan, Amir Shakib. *Our Decline and its Causes: Diagnoses of Modern Muslims*. Translated by M. A. Shakoor. Lahore-Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1944.

_____ . *Our Decline: Its Causes and Remedies*. Translated by Ssikamanya Siraje Abdullah. Kuala Lampur, Malaysia: Islamic Book Trust, 2004.

Arthur, John and Amy Shapiro. *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

_____ . *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.

Ateek, Naim Stifan. *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1989.

_____ . *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*. New York: Orbis Books, 2009.

Atiyeh, George N. (ed.). *Arab and American Cultures*. Washington, DC: American Enterprise Institute Press, 1987.

_____ and Ibrahim M. Oweiss. *Arab Civilization: Challenges and Responses. Studies in Honor of Constantine K. Zurayk*. New York: New York University Press, 1988.

Atkinson, Charles Francis. *The Decline of the West*. Edited by Helmut Werner. New York: Oxford University Press, 1991.

Averroes and the Enlightenment. Edited by Murad Wahbah and Mona Abousenna. New York: Prometheus Books, 1996.

Averroes and the Rational Legacy in the East and the West. Cairo: American University of Cairo, 1996. (Alif; 16).

Ayubi, Nazih N. *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: I. B. Tauris, 1995.

Al-Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*. London: Verso, 1993.

_____ . _____ . 2nd ed. London: Verso, 1996.

Badran, Margot. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994. (Princeton Paperbacks)

_____ and Miriam Cooke (eds.). *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. London: Virago, 1990.

Barnard, F. M. *J. G. Herder on Social and Political Culture*. London: Cambridge University Press, 1969.

Baron, Beth. *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*. New Haven, CT: Yale University Press, 1994.

Batatu, Hanna. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978

_____ . _____ . London: Saqi Book, 2004.

Beiser, Frederick. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

_____ . *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Bender, Thomas. *New York Intellect: A History of Intellectual Life in New York City, from 1750 to the Beginning of Our Own Time*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University, 1987.

Bennett, William. *The De-Valuing of America*. New York: Touchstone Books, 1992.

Beverly, John, Micheal Aronna and José Oviedo. *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham, NC: Duke University Press Books, 1995.

Blake, Casey Nelson. *Beloved Community: The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wyck Brooks, Waldo Frank, and Lewis Mumford*. Chapel Hill, CA: North Carolina University, 1990.

Bloom, Allan. *The Closing of the America Mind*. New York: Simon and Schuster, 1987.

Boff, Leonardo and Clodovis Boff. *Introducing Liberation Theology*. Translated by Paul Burns. Mariknoll, NY: Orbis, 1987.

Booth, Marilyn. *Memoirs from the Women's Prison*. London: Women's Press, 1986.

Boullata, Issa J. *My Life: The Autobiography of an Egyptian Scholar, Writer, and Cultural Leader*. Leiden: Brill, 1978.

_____ . *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. New York: State University of New York Press, 1990. (SUNY Series in Middle Eastern Studies)

Bourne, Randolph. *The Radical Will: Selected Writings 1911-1918*. Edited by Olaf Hansen. Berkeley, CA: California University Press, 1992.

Bouzid, Samir. *Mythes, Utopie et messianisme dans le discours politique arabe moderne et contemporain*. Paris: L'Harmattan, 1997. (Collection Histoire et perspectives mediterranéennes)

Brague, Rémy. *Europe: La Voie romaine*. Paris: Criterion, 1992.

Brault, Pascale-Anne and Micheal B. Naas. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995.

Brynen, Rex, Bahgat Korany and Paul Noble. *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*. Boulder, CO: Lynne Rienner Pub., 1995. 2 vols.

Vol. 1: *Theoretical Perspectives*.

Vol. 2: *Comparative Experiences*.

Buheiry, Marwan R. (ed.). *Intellectual Life in the Arab East, 1890-1939*. Contributors by Marwan R. Buheiry [et al.]. Beirut: American University of Beirut, Faculty of Arts and Sciences, 1981.

Campion, C. T. *The Philosophy of Civilization*. New York: McMillan, 1959.

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Translated by Ralph Manheim. New Haven, CT: Yale University Press, 1965. 4 vols.

_____ . *The Logic of the Cultural Sciences: Five Studies*. Translated by Clarence Howe Smith. New Haven, CT: Yale University Press, 1961. (Cassirer Lectures Series)

_____ . *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*. Edited by Donald Phillip Verene. New Haven, CT: Yale University Press, 1979.

Chacour, Elias and David Hazard. *Blood Brothers*. Grand Rapids, MI: Chosen Books, 1984.

_____ . and Mary E. Jensen. *We Belong to the Land: The Story of a Palestinian Israeli Who Lives for Peace and Reconciliation*. San Francisco: Harper and Row, 1990. (Erma Konya Kess Lives of the Just and Virtuous Series)

Chinweizu, Madubuike. *Decolonising the African Mind*. Lagos-Nigeria: Pero Press, 1987.

Clare, Lilian A. *How Natives Think*. New York: Knopf, 1925.

_____ . *Primitive Mentality*. London: Allen and Unwin, 1923.

Cook, Mercer. *On African Socialism*. New York: Praeger, 1964.

Coser, Lewis. *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*. New York: Hartcourt Brace Jovanovich, 1971.

Daly, M. W. (ed.). *The Cambridge History of Egypt: Volume Two: Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999.

Deloria, Vine (Jr.). *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. New York: McMillan, 1969.

Derrida, Jacques. *L'Autre cap*. Paris: Minuit, 1991.

Dewey, John. *Individualism Old and New*. New York: Prometheus, 1929.

Dilthey, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1910.

_____ . *Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauugslehre*. London: Vision, 1957.

_____ . *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig: Dunker and Humbolt, 1883.

_____ . *Wilhelm Dilthey: Selected Writings*. Edited by H. P. Rickman. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976.

Djaït, Hichem. *Europe and Islam*. Translated by Peter Heinegg. Berkeley, CA: University of California Press, 1989.

_____ . *L'Europe et l'Islam*. Paris: Seuil, 1978. (Collection Esprit)

Donohue, John J. and John L. Esposito (eds.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2006.

Du Bois, W. E. B. *The World and Africa*. New York: Viking Press, 1947.

_____ , Donald B. Gibson and Monica M. Elbert. *The Souls of Black Folk*. New York: Oxford University Press, 1903 and 2007.

Dudoignon, Stephane A., Komatsu Hisao and Kosugi Yasushi. *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication*. London: Routledge, 2006.

Dunam, Lowell. *The Latin American Mind*. Translated by James H. Abbott. Norman, OK: Oklahoma State University, 1963.

Dussel, Enrique. *Philosophy of Liberation*. Translated by Aquilina Martinez and Christine Morkovsky. Mariknoll, NY: Orbis, 1985.

Eberle, Mathias. *World War I and the Weimar Artists: Dix, Grosz, Beckmann, Schlemmer*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Eksteins, Modris. *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*. London: Houghton Mifflin, 1989.

El Mundo Árabe y América Latina. Paris: UNESCO, 1997. (Tres de cuatro soles)

Ellis, Marc. *Toward a Jewish Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1987.

Emerson, Ralph Waldo. *Selected Essays*. New York: Penguin Books, 1982.

English, Parker and Kibujjo M. Kalumba. *African Philosophy: A Classical Aproach*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996.

Esack, Farid. *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*. Oxford: Oneworld Publication, 1999.

_____ . *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publication, 1996.

Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York: Oxford University Press, 1992.

Eze, Emmanuel Chukwudi. *African Philosophy: An Anthology*. Cambridge, MA: Blackwell, 1998.

_____ (ed.). *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Cambridge, MA: Blackwell, 1997.

Fahim, Hussein. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, NC: North Carolina University, 1982.

Fahmy, Khaled. *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Middle East Studies)

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1967.

Floistad, Guttorm. *Contemporary Philosophy: A New Survey*. Lahay: Martinus Nijhoff, 1987.

vol. 5: *African Philosophy*.

Fontana, Josep. *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica, 1994.

For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech. New York: George Braziller, 1994.

Frank, Waldo. *Chart for Rough Waters: Our Role of American Life*. New York: Doubleday, Doran, 1940.

_____ . *Our America*. New York: Boni and Liverlight, 1919.

_____ . *The Re-discovery of America: An Introduction to a Philosophy of American Life*. New York: Scribner's, 1929.

Gender and Knowledge: Contribution of Gender Perspectives to Intellectual Formations. Cairo: American University of Cairo, 2000) (Alif; no. 19)

George, Alan. *Syria: Neither Bread nor Freedom*. London: Zed Books, 2003.

Al Ghazzali. *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty: Al-Munqiod Min Al-Odalaal*. Translated by George F. Mclean. Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2002. (Cultural Heritage and Contemporary Change)

_____ . *Our Beginning in Wisdom*. Translated by Ismail R. El-Faruqi. New York: Octagon Books, 1975.

Ghosh, Bishnupriya and Brinda Bose (eds.). *Interventions: Feminist Dialogues on Third World Women's Literature and Film*. New York: Routledge, 1996. (Gender, Culture and Global Politics)

Göle, Nilüfer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996. (Critical Perspectives on Women and Gender)

Glazer, Sidney. *The Future of Culture in Egypt*. Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1954.

Gracia, Jorge J. E. *Latin America Philosophy in the Twentieth Century: Man, Values, and the Search for Philosophical Identity*. New York: Prometheus Books, 1986.

Gutmann, Amy. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Guttierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Lima: CEP, 1971.

Gyekye, Kwame. *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*. Philadelphia: Tumble University, 1995.

_____ . *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. New York: Oxford University, 1997.

Haddad, Yvonne Yazbeck, John Obert Voll and John L. Esposito. *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography*. New York: Greenwood Press, 1991. (Bibliographies and Indexes in Religious Studies; no. 20)

Hamdan, Mas'ud. *Poetics, Politics, and Protest in Arab Theatre: The Bitter Cup and the Holy Rain*. Princeton, NJ: Sussex Academic Press, 2006.

Hanafi, Hasan. *Cultures and Civilizations: Conflict or Dialogue?*. Cairo: Book Center for Publishing, 2007.

Herder, Johann Gottfried. *Against Pure Reason: Writing on Religion, Language, and History*. Translated by Marcia Bunge. Minneapolis, MN: Fortress, 1993.

_____ and F. M. Barnard (eds.). *J. G. Herder on Social and Political Culture*. London: Cambridge University Press, 1969.

Hippler, Jochen and Andrea Lueg. *The Next Threat: Western Perceptions of Islam*. London: Pluto Press and Transnational Institute, 1995.

Hodges, M. A. *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge, 1952.

Hofstadter, Richard. *Anti-intellectualism in American Life*. New York: Knopf, 1970.

Hollinger, David A. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. New York: Basic Books, 1995.

Hountondji, Paulin J. *Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*. Translated by John Conteh-Morgan; introduction by Kwame Anthony Appiah. Athena: Ohio University Center for International Studies, 2002.

_____ . *Sur la Philosophie africaine: Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: François Maspero, 1977.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. London: Oxford University Press, 1962.

Hourani, George. *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy*. London: Luzac, 1961.

Howe, Stephen. *Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes*. London: Verso, 1998.

Hübinger, Gangolf, Rüdiger vom Bruch and Friederich Wilhelm Graf. *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*. Stuttgart: Steiner, 1989. 2 vols.

vol. 1: *Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*.

vol. 2: *Idealismus und Positivismus*.

Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus. Edited by Abdullahi Ahmed An-Na'im. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992. (Pennsylvania Studies in Human Rights)

Al-Husary, Khaldun S. *Three Reforms: A Study of Modern Arab Political Thought*. Beirut: Khayats, 1966.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated by David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

_____ . *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European Man*. Translated by Quentin Lauer. New York: Harper and Row, 1965. (Harper Torchbooks. The Academy library)

Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Edited by N. J. Dawood; translated by Franz Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

Ibrahim, Saad Eddin. *Egypt, Islam, and Democracy: Critical Essays*. Cairo: American University in Cairo, 2002.

_____ and Nicholas S. Hopkins. *Arab Society: Social Science Perspectives*. Cairo: American University in Cairo, 1985.

Imbo, Samuel Olouch. *An Introduction to African Philosophy*. Lanham, MD: Whitfield, 1998.

Inda, Caridad and John Eagleton. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. New York: Orbis Books, 1973.

Inazo, Nitobe. *Bushido: The Soul of Japan*. New York: Kodansha, 2002. (Bushido- The Way of the Warrior)

Irele, Abiola. *The African Experience in Literature and Ideology*. London: Heinemann, 1981.

_____ . _____ . 2nd ed. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990.

_____ . *African Philosophy: Myth and Reality*. Translated by Henry Evans and Jonathan Rée. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996.

Islam, Gender, and Social Change. Edited by Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1997.

Ismail, Salwa. *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State, and Islamism*. London: I. B. Tauris, 2003.

Ismael, Tareq Y. *The Communist Movement in the Arab World*. London: Routledge and Curzon, 2005.

Al-Jabarti, Abd al-Rahman. *Napoleon in Egypt: Al- Jabarti's Chronicle of the French Occupation, 1798*. Translated by Smuel Moreh; introduction by Robert L. Tignor. New York: Markus Wiener, 1993.

Al-Jabiri, Mohammed ‘Abed. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Translated by Aziz Abbassi. Texas: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin, 1999. (Middle East Monograph Series)

_____ . *Introduction à la critique de la raison arabe*. Paris: Institut du monde arabe, 1994. (Textes à l'appui; Série islam et société)

Jacoby, Russel. *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. New York: Basic Books, 1987.

James, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture to Fidel Castro*. New York: Random House, 1939.

Jansen, Johannes. *The Neglected Duty*. New York: Macmillan, 1986.

Jayyusi, Salma Khadra (ed.). *Short Arabic Plays: An Anthology*. New York: Interlink Books, 2003.

_____ and Roger Allen. *Modern Arabic Drama*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995.

Jeyifo, Biodun. *Conversations with Wole Soyinka*. Jackson: University Press of Mississippi, 2001.

Joseph, May. *Performing Hybridity*. Contributed by Jennifer Natalya Fink. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999.

Kagame, Alexis. *La Philosophie Bantu-rwandaise de l'être*. Bruxelle: Académie des Sciences Coloniales, 1955.

Kallen, Horace M. *Culture and Democracy in the United States*. Piscataway, NJ: Transaction, 1998.

Kandiyoti, Deniz (ed.). *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996. (Gender, Culture, and Politics in the Middle East)

_____ . *Women, Islam, and the State*. London: Temple University Press, 1991. (Women in the Political Economy)

Kairos Theologians. *The Kairos Document: Challenge to the Church, A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*. Foreword by John W. de Gruchy. William B. Eerdmans Publishing Company, 1986.

Karp, Ivan and D. A. Masolo. *African Philosophy as Cultural Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

Kassir, Samir. *Being Arab*. Translated by Will Hobson; introduction by Robert Fisk. London: Verso, 2006.

_____ . *Considérations sur le Malheur arabe*. Paris: Actes Sud, 2004. (L'Actuel)

_____ . *La Guerre du Liban: De la dissension nationale au conflit regional, 1975-1982*. Paris: Karthala and CERMOC, 1994. (Hommes et societes)

_____ . *Histoire de Beyrouth*. Paris: Fayard, 2003.

_____ et Farouk Mardam-Bey. *Itinéraires de Paris à Jérusalem: La France et le conflit israélo-arabe*. Paris: Institute for Palestine Studies, 1992-1993. 2 tomes.

Tome 1: *1917-1985*.

Tome 2: *1985-1991*.

Kayali, Hasan. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkeley, CA: University of California Press, 1997.

Keddie, Nikki R. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din «al-Afghani»*. Los Angeles: University of California Press, 1968. (California Library Reprint Series)

_____ and Beth Baron (eds.). *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

Kerr, Malcom. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley, CA: California University Press, 1966.

Khalidi, Rashid, Lisa Anderson, Muhammad Muslih and Reeva Simon (eds.). *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1991.

Khatibi, Abdelkebir. *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*. Edited by Halim Barakat. London: Routledge, 1985.

_____ . *Maghreb Pluriel*. Paris: Denoël, 1983.

Khuri, Ra'if. *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*. Translated by Ihsan ‘Abbas revised and edited by Charles Issawi. Princeton, NJ: Kingston Press, 1983. (Kingston Press Series: Leaders, Politics, and Social Change in the Islamic World; 4)

Kierkegaard, Søren. *The Present Age*. Translated by Alexandre Dru. New York: Harper and Row, 1962.

Kimmerle, Heinz and Franz Wimmer. *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective*. Amsterdam: Rodopi, 1997.

Kinkaid, Jamaica. *A Small Place*. New York: Verra, 1988.

King, Colin. *Bantu Philosophy*. Introduction by Margaret Read. Paris: Présence Africaine, 1959.

King, David A. *Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in I*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1999.

Konersmann, Ralf. *Kulturphilosophie*. Leipzig: Reclam, 1996.

Krois, John Micheal. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

Kroner, Richard [et al.]. *Vom Messiah: Kulturphilosophische Essays*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1909. (L'Autre cap)

Kwame, Safro (ed.). *Readings in African Philosophy: An Akan Collection*. Lanham, MD: University Press of America, 1995.

The Language of the Self: Autobiographies and Testimonies. Cairo: American University of Cairo, 2002. (Alif; 22)

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou Historicisme?*. Paris: François Maspero, 1974.

_____ . *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*. translated by Diarmid Cammell. Berkeley, CA: University of California Press, 1977. (UCLA Latin American Studies Series)

_____ . *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*. Préfáce de Maxime Rodinson. Paris: François Maspero, 1967.

_____ . *Islam et histoire*. Paris: Flammarion, 1999.

Lazreg, Marnia. *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. New York: Routledge, 1994.

Levy-Bruhl, Lucien. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: F. Alcan, 1910.

_____ . *Mentalité Primitive*. Paris: F. Alcan, 1922.

Lévinas, Emmanuel. *Les Imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.

Lindfors, Bernth. *Conversations with Chinua Achebe*. Jackson: University Press of Mississippi, 1997.

Literature and the Sacred. Cairo: American University of Cairo, 2003. (Alif; 23)

Luciani, Giacomo. *The Arab State*. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Macfie, Alexander Lyon. *Orientalism: A Reader*. New York: New York University Press, 2000.

MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Whose Rationality?*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

Mardin, Şerif. *Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.

Mariategui, José Carlos. *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*. Translated by Marjory Urquidi. Austin, TX: Texas University, 1971.

Markmann, Charles Lam. *Egypt: Military Society, the Army Regime, the Left, and Social Change Under Nasser*. New York: Random House, 1968.

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*. Cambridge, MA: Cambridge University, 1984. (Cambridge Middle East Library).

_____ . *Women and Men in Late Eighteenth Century Egypt*. Austin, TX: University of Texas Press, 1995. (Modern Middle East Series; 18)

Marti, José. *José Marti Reader: Writings on the Americas*. Edited by Deborah Shnookal and Mirta Muñiz. Melbourne: Ocean Press, 1999.

Marzouki, Moncef. *Le Mal arabe: Entre dictatures et intégrismes: La Démocratie interdite*. Paris: L'Harmattan, 2004.

Massad, Joseph A. *Desiring Arabs*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007.

Matthews, Jean. *Marxism and the Muslim World*. New York: Penguin, 1974.

_____ . _____ . London: Monthly Review Press, 1981.

Melasuo, Tuomo. *National Movements and World Peace*. Aldershot: Avebury, 1990. (Tapri Research Report)

Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Introduction by Jean-Paul Sartre and Liam O'Dowd; translated by Howard Greenfield and Howard Greenfield. Boston, MA: Beacon, 1967.

_____ . *Decolonization and the Decolonized*. Traduction by Robert Bononno. Annapolis, MN: University of Minnesota Press, 2006.

_____ . *Portrait du Colonisé: Portrait du colonisateur*. Paris: Correa Press, 1975.

_____ . *Portrait du Décolonisé: Arabo-musulman et de quelques autres*. Paris: Gallimard, 2004. (Folio actuel)

Mendieta, Eduardo. *Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Mennell, Stephen and John Rundell. *Classical Readings in Culture and Civilization*. London: Routledge, 1998.

Mermier, Franck. *Le Livre et la ville: Beyrouth et l'edition arabe*. Paris: Actes Sud, 2005.

Mernissi, Fatima. *Le Harem politique*. Paris: Albin Michel, 1987.

_____ . *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. Reading, MA: Addison-Wesley, 1991.

Million, Pierre. *Max Weber et le destin des sociétiés modernes*. Grenoble: Recherches sur la philosophie et le langage, 1995.

Mitchell, Timothy. *Colonising Egypt*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres (eds.). *Third World and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991.

_____ . *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, NC: Duke University Press Books, 2003.

Mortimer, Mildred. *Maghrebian Mosaic: A Literature in Transition*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2000.

Mosley, Albert. *African Philosophy: Selected Writings*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1995.

Mudimbe, Valentine Y. *The Surreptious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1992.

Mueller-Vollmer, Kurt. *Herder Today*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

Munif, Abdelrahman. *Cities of Salt*. Translated by Peter Theroux. New York: Vintage, 1987.

Naemeka, Obioma. *Sisterhood, Feminisms, and Power: From Africa to the Diaspora*. Trinton, NJ: Africa World Press, 1998.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990.

Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhy: Oxford University Press, 1983.

Narayan, Uma. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism*. New York: Routledge, 1997.

_____ and Sandra Harding. *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000.

Nascimento, Amos. *A Matter of Discourse: Community and Communication in Contemporary Philosophies*. Aldershot: Ashgate, 1998.

Nelson, Cynthia. *Doria Shafik, Egyptian Feminist: A Woman Apart*. Gainesville, FL: Florida University, 1996.

Nelson, Esther R. *Voice of an Exile: Reflections on Islam*. Westport, Conn: Praeger, 2004.

Newman, Daniel L. *An Imam in Paris: Tahtawi's Visit to France, 1826-1831*. London: Saqi Books, 2004.

Niebuhr, Reinhold. *The Irony of American History*. New York: Scribner Library, 1962.

Nietzsche, Friedrich. *The Use and Abuse of History*. Translated by Adrian Collins. New York: McMillan, 1985.

Niewöhner, Friedrich and Loris Sturlese. *Averroismus im Mittelalter umd in der Renaissance*. Zurich: Spur, 1994.

Northrop, F. S. C. *The Meeting of East and West*. New York: McMillan, 1946.

Nsouli, Mona A. and Lokman I. Meho. *Censorship in the Arab World: An Annotated Bibliography*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 2006.

Ogundipe-Leslie, Molara. *Re-creating Ourselves: African Women and Critical Transformations*. Trinton, NJ: Africa World Press, 1994.

Oruka, Henry Odera. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden: Brill, 1990.

Paxton, E. H., Hilary Wayment and Kenneth Cragg. *The Days: Taha Hassein, His Autobiography in Three Parts*. Cairo: American University in Cairo, 1997.

Paz, Octavio. *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*. Translated by Lysander Kemp. New York: Grove Press, 1985.

Perry, Ralph Barton. *Characteristically American*. New York: Alfred A. Knopf, 1949.

_____ . *One World in the Making*. New York: Current Books, 1945.

Phillips, William. *A Partisan View: Five Decades of the Literary Life*. New York: Stein and Day, 1983.

Philosophical Foundations of Human Rights/U1530. Contributed by Alwin Diemer. Paris: United Nations Educational, 1987.

Political Islam: Essays from Middle East Report. Edited by Joel Beinin and Joe Stork. Berkeley, CA: University of California Press, 1996.

Pour Rushdie: Cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberte d'expression. Paris: La Decouverte/Carrefour des litteratures/Colibri, 1993. (Cahiers Libres)

Al-Qaradawi, Yusuf. *Islamic Awakening between Rejection and Extremism*. Herndon, VA: American Trust Publication, and International Institute of Islamic Thought, 1991.

Qutb, Sayyid. *Basic Principles of the Islamic Worldview*. Translated by Rami David. New Jersey: Islamic Publications International, 2006.

_____ . *Milestones*. New Delhi: Islamic Book Service, 2001.

_____ . *Social Justice in Islam*. Translated by John B. Hardie; reviewd by Hamid Algar. New York: Islamic Publications International, 2000.

Raheb, Mitri. *Bethlehem Besieged: Stories of Hope in Times of Trouble*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004.

_____ . *I Am a Palestinian Christian*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995.

Rahu, Philip. *Discovery of Europe: The Story of American Experience in the Old World*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1947.

Ramos, Samuel. *Profile of Man and Culture in Mexico*. Translated by Peter G. Earl. Austin, TX: Texas University, 1962.

Reid, D. M. *The Odyssey of Farah Antun: A Syrian* Christian's *Quest for Secularism*. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1975.

Reyes, Alfonso. *Mexico in a Nutshell and Other Essays*. Translated by Charles Ramsdell. Berkeley, CA: University of California Press, 1964.

Rickert, Heinrich. *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences*. Edited by Guy Oakes. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986.

Ringer, Fritz K. *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

Rodinson, Maxim. *Marxisme et Monde musulman*. Paris: Seuil, 1966.

Roussillon, Alain. *Entre Réforme sociale et mouvement national*. Cairo: Cedej, 1995.

Rubbens, A. *La Philosophie bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1949.

El Saadawi, Nawal. *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*. Translated by Sherif Hetata. London: Beacon Press, 1982.

_____ . *The Nawal el Saadawi Reader*. London: Zed Books, 1997.

Sa'di, Ahmad H. and Lila Abu-Lughod. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Colombia University Press, 2007.

_____ . *Secularism and the Arab World: (1850-1939)*. London: Saqi Books, 2002.

Saenz, Mario. *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea*. Lanham, MD: Lexington Books, 1999.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

Salamé, Ghassan (ed.). *Democracy Without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World*. London: I. B. Tauris, 1994.

_____ . *The Foundations of the Arab State*. London: Croom Helm, 1987. (Open University Set Book)

Sangari, Kumkum and Sudesh Vaid (eds.). *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Jersey: Rutgers University Press, 1990.

Santayana, George. *The Genteel Tradition*. Lincoln: Nebraska University, 1998.

Sartre, Jean Paul. *Colonialism and Neocolonialism*. London: Routledge, 2001.

Sayigh, Rosemary. *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries: A People's History*. London: Zed Book, 1979.

_____ . *Too Many Enemies: The Palestinian Experience in Lebanon*. London: Zed Book, 1993.

Shaarawi, Huda. *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924*. Edited and translated by Margot Badran. New York: The Feminist Press at City University of New York, 1993.

Schutte, Ofelia. *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993. (SUNY Series in Latin American and Iberian Thought and Culture)

Schwarz, Henry and Sangeeta Ray (eds.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Maldan: Wiley-Blackwell, 2000. (Blackwell Companions in Cultural Studies)

Schwarz, Roberto. *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. Edited by John Gledson. London: Verso, 1992.

Schweitzer, Albert. *Kulturphilosophie*. Munich: C. H. Beck, 1925-1926.

Sédar-Senghor, Léopold. *Anthologie de la Nouvelle poésie nègre et malgache de langue Française*. Paris: Presses universitaires de France, 1948.

Senghor, Leopold Sedar. *Ce Que je crois: Négritude, francité et civilization de l'universel*. Paris: Grasset, 1988.

_____ . *Fondements de l'africanité; ou, Négritude et arabité*. Paris: Présence Africaine, 1967.

_____ . *Foundations of «Africanité», or «Négritude» and «Arabité»*. Translated by Mercer Cook. Paris: Présence Africaine, 1971.

_____ . *Liberté 1: Négritude et humanisme*. Paris: Seuil, 1964.

_____ . *Nation et Voie africaine du socialisme*. Paris: Présence Africaine, 1961.

_____ . *Négritude et Civilisation de l'universel*. Paris: Seuil, 1977.

Serequeberhan, Tsenay. *African Philosophy: The Essential Readings*. New York: Paragon House, 1991.

Sharabi, Hisham. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*. Baltimore, MD: Johns Hopkins' University Press, 1970.

_____ . *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York: Oxford University Press, 1988.

_____ (ed.). *The Next Arab Decade: Alternative Futures*. Boulder, CO: Westview Press, 1988.

_____ (ed.). *Theory, Politics, and the Arab World: Critical Responses*. New York: Routledge, 1991.

Shohat, Ella. *Taboo Memories, Diasporic Voices*. Durham, NC: Duke University Press Books, 2006.

Simmel, Georg. *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*. Edited and translated by Peter Etzkorn. New York: Teachers College Press, 1968.

_____ . *Essays on Interpretation in Social Science*. Edited and translated by Guy Oakes. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1980.

_____ . *Georg Simmel: Sociologist and European*. Edited and translated by Peter A. Lawrence. New York: Barnes and Noble, 1976.

Smith, Colin. *The Distorted Past: A Reinterpretation of Europe*. Cambridge, MA: Blackwell, 1995.

Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books, 1999.

Sonbol, Amira El-Azhary. *Creation of a Medical Profession in Egypt, 1800-1922*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991.

_____ (ed.). *Beyond The Exotic: Women's Histories In Islamic Societies*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005. (Gender, Culture, and Politics in the Middle East)

_____ . *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996.

Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes: Erster Band*. Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1918 - 1922. 2 vols.

vol. 1: *Welthistorische Perspektiven*.

vol. 2: *Gestalt und Wirklichkeit*.

Stowasser, Barbara Freyer. *The Islamic Impulse*. London: Croom Helm, 1987.

_____ . *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1996.

Sullivan, Earl L. and Jacqueline S. Ismael. *The Contemporary Study in the Arab World*. Edmonton: University of Alberta Press, 1990.

Susman, Warren. *Culture and Commitment, 1929-1945*. New York: George Braziller, 1973.

_____ . *Culture as History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century*. New York: Pantheon Books, 1984.

Taha, Mahmoud Mohamed. *The Second Message of Islam*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1987.

Tarabishi, Georges. *Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal el-Saadawi*. with a Reply by Nawal el-Saadawi. Translated by Basil Hatem and Elizabeth Orsini. London: Saqi Books, 1988.

Tempels, Placide. *Bantoe-filosofie: Oorspronkelijke Tekst*. Antwerp: De Sikkel, 1946.

Thiong'o, Ngugi Wa. *Decolonising The Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi-Kenya, Hinmen, 1986.

Tibi, Bassam. *Arab Nationalism: A Critique Enquiry*. Edited and translated by Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett. London: McMillan, 1981.

_____ . *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. 3rd ed. New York: St. Martin Press, 1997.

_____ . *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

_____ . *The Crisis of Modern Islam: A Pre-industrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake: University of Utah Press, 1988.

_____ . *Islam between Culture and Politics*. Cambridge, MA: Palgrave and Weatherhead Center for International Affairs, 2001.

_____ . *Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel*. Frankfort: Europäische Verlagsanst, 1971.

_____ . *Vom Gottesreich zum Nationalstaat: Islam und panarabischer Nationalismus*. Frankfort: SurhKamp Verlag, 1987. (Suhrkamp taschenbuch wissenschaft)

Towa, Marcien. *Essai sur la Problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yawendi, Cameron: CLE, 1971.

_____ . *Idée d'une Philosophie négro-africaine*. Yawendi, Cameron: CLE, 1979.

_____ . *Léopold Sédar Senghor, négritude ou servitude?*. Yawendi, Cameron: CLE, 1971.

Trask, Haunani-Kay. *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawaii*. Honolulu: Hawaii University Press, 1999.

Treiber, Hubert and Karol Sauerland. *Heidelberg im Schnittpunkt intellectueller Kreise*. Opladen: Westdeutscher, 1995.

Tucker, Judith E. *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993. (Indiana Series in Arab and Islamic Studies)

Al-Tūnīs, Khayr al-Dīn. *Réformes Necessaries aux états musulmans*. Paris: Dupont, 1868.

_____ and Leon Carl Brown. *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

Valéry, Paul. *History and Politics*. Translated by Denis Folliot and Jackson Mathews. New York: Pantheon, 1962.

_____ . *Works*. Paris: Gallimard, 1975-1960. (Bibliothèque de la Pléiade)

Von Grunebaum, Gustav E. *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. Berkeley, CA: University of California Press, 1962.

Walcott, Derek. *What the Twilight Says*. New York: Verra, 1998.

Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der... aus der zweiten Fassung von 1920*. Berlin: Beltz Athenäum, 2000.

_____ . *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Topingin: Mohr; Stuttgart Nachdruck der Erstauflage 1920.

_____ . *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. London: Routledge, 1992.

_____ , Robert Michels and Edgar Jaffé. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Berlin: Nabu Press, 1904-1905.

Weingartner, Rudolph H. *Experience and Culture: The Philosophy of Georg Simmel*. Middle Town, CO: Wesleyan University Press, 1962.

Wendell, Charles. *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906-1949)*. Berkeley, CA: University of California Press, 1978.

Willey, Thomas E. *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*. New York: Wayne State University Press, 1978.

Wiredu, Kwasi. *Conceptual Decolonization in African Philosophy*. Ibadan, Nigeria: Hope, 1995.

_____ . *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996.

_____ . *Philosophy and African Culture*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1980.

Wright, Richard A. *African Philosophy: An Introduction*. Lanham, MD: University Press of America, 1984.

Yared, Nazik Saba. *Arab Travellers and Western Civilization*. Translated by Summayya Damluji Shahbandar; revised by Tony P. Naufal and Jana Gough. London: Saqi Books, 1996.

Yavari, Neguin, Lawrence G. Potter and Jean-Marc Ran Oppenheim. *Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet*. Columbia: Columbia University Press, 2004.

Zurayk, Constantine K. *The Meaning of the Disaster*. Translated by B. Winder. Beirut: Khayat, 1956.

Zurcher, Erik J. *Turkey: A Modern History*. London: I. B. Tauris, 1993.

Periodicals

Abaza, Mona. «Japan as Imagined by Arabs.» *IIAS Newsletter*: vol. 27, 2002.

Abu-Lughod, Ibrahim. «Retreat from the Secular Path?: Islamic Dilemmas of Arabic Politics.» *Review of Politics*: vol. 28, 1966.

Abu-Lughod, Janet. «Decolonizing the Women of Islam.» *Gazelle Review*: vol. 7, 1980.

Abu-Lughod, Leila. «Orientalism and Middle East Women Studies.» *Feminist Studies*: vol. 27, no. 1, 2001.

Abu Zayd, Nasr Hamid. «The Concept of Human Rights, the Process of Modernization, and the Politics of Western Domination.» *International Politics and Society*: vol. 4, 1998.

_____ . «The Qur'anic Concept of Justice.» *Journal for Intercultural Philosophy (Polylog)*: vol. 3, 2001.

«America and the Intellectuals: A Symposium.» *Partisan Review*: vol. 19, no. 3, 1953.

American Philosophical Association Proceedings and Addresses (APA): vol. 59, 1986, and vol. 60, 1987.

Amireh, Amal. «Framing Nawal el Saadawi: Arab Feminism in a Transnational World.» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*: vol. 26, no. 1, 2000.

«An Interview with Sadik al-Azm.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 19, no. 3, 1997.

Anderson, Liza. «Arab Democracy: Dismal Prospects.» *World Policy Journal*: vol. 18, no. 3, 2001.

Arab Studies Journal: vol. 6, no. 1, 1998.

Arkoun, Mohammed. «L'Islam moderne vu par le Professeur G. E. Von Grunebaum.» *Arabica*: vol. 11, 1964.

Arndt, Susan. «African Gender Trouble and African Womanism: An Interview with Chikwenye Ogunyemi and Wanjira Muthoni.» *Signs*: vol. 25, no. 3, 2000.

Auxter, Thomas. «The Debate Over Cultural Imperialism.» *American Philosophical Association Proceedings and Addresses (APA)*: vol. 59, 1986.

Al-Azm, Sadik Jalal. «The Importance of Being Earnest about Salman Rushdie.» *Die Welt des Islams*: no. 31, 1991.

_____ . «Palestinian Zionism.» *Welt des Islams*: no. 28, 1988.

Badran, Margot. «Dual Liberation: Feminism and Nationalism in Egypt, 1870-1925.» *Feminist Issues*: vol. 8, no. 1, 1988.

Barnard, F. M. «Natural Growth and Purposive Development: Vico and Herder.» *History and Theory*: vol. 18, 1979.

Ben Jelloun, Tahar. «Décolonisation de la sociologie au Maghreb: Utilité et risqué d'une fonction critique.» *Le Monde diplomatique*: 28 août 1974.

Booth, Marilyn. «Prison, Gender, Praxis: Women's Prison Memoirs in Egypt and Elsewhere.» *Middle East Research and Information Project (MERIP)*: vol. 149, November-December 1987.

Bourne, Randolph. «American Multinational.» *Atlantic Monthly*: vol. 118, 1916.

Boundary: vol. 20, no. 3, 1992.

«The Case of Abu Zaid.» *Index on Censorship*: vol. 25, no. 4, 1996.

Cerutti-Guldberg, Horacio. «Actual Situation and Perspectives on Latin American Philosophy of Liberation.» *Philosophical Forum*: vol. 20, 1988-1889.

Cole, Juan Ricardo. «Feminism, Class, and Islam in Turn-of: The-Century Egypt.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 13, 1981.

Dallal, Ahmad. «Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-modern Islamic Thought.» *Islamic Law and Society*: vol. 7, no. 3, 2000.

Dallmayr, Fred. «Truth and Diversity: Some Lessons from Herder.» *Journal of Speculative Philosophy*: vol. 11, 1997.

Fahim, Hussein. «Foreign and Indigenous Anthropology: The Perspectives of an Egyptian Anthropologist.» *Human Organization*: vol. 36, no. 1, 1977.

George, Alan. «Un Printemps syrien.» *Confluences Méditarrannée*: vol. 44, 2002-2003.

Gracia, Jorge J. E. «Ethnic Labels and Philosophy: The Case of Latin American Philosophy.» *Philosophy Today*: vol. 43, 1999.

_____ . «Introduction: Latin American Philosophy Today.» *Philosophical Forum*: vol. 20, nos. 1-2, 1988-1989.

El Guindi, Fadwa. «Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement.» *Social Problems*: vol. 28, no. 4, 1981.

Haddad, Mahmoud. «Arab Religious Nationalism in the Era of Colonialism: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 117, no. 2, 1997.

Haim, Sylvia. «Blunt and al-Kawakibi.» *Oriente Moderno*: no. 35, 1955.

_____ . «G. Alfieri and al-Kawakibi.» *Oriente Moderno*: no. 34, 1954.

Hafez, Sabry. «Torture, Imprisonment, and Political Assassination in the Arab Novel.» *Al Jadid*: vol. 8, no. 38, Winter 2002.

Halim, Hala. «Of Hermeneutics and Reform.» *Al-Ahram Weekly*: 15 November 2007.

Hanafi, Hassan. «The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt.» *Arab Studies Quaterly*: vol. 4, nos. 1-2, 1980.

Hatem, Mervat F. «Economic and Political Liberalization in Egypt and the Demise of State Feminism.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 24, 1992.

_____ . «Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization: Do Secularist and Islamist Views Differ?.» *Middle East Journal*: vol. 48, no. 4, 1994.

_____ . «Toward a Critique of Modernization: Narrative in Middle East: Women's Studies.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 15, no. 2, Spring 1993.

Al-Hibri, Aziza. «Women and Islam.» *Women's Studies International Forum*: 1982.

Higginson, T. W. «A Plea for Culture.» *Atlantic Monthly*: vol. 19, 1867.

Hirschkind, Charles. «Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd.» *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 12, no. 4, 1995.

Ibrahim, Saad Eddin. «A Reply to My Accusers.» *Journal of Democracy*: vol. 11, no. 4, 2000.

Index on Censorship: vol. 2, 1992.

«Islam and Politics.» *Arab Studies Quarterly*: vol. 4, nos. 1-2, 1982.

«Islam and Politics.» *Third World Quarterly*: vol. 10, no. 2, 1988.

Ismail, Salwa. «Confronting the Other: Identity, Culture, Politics, and Conservative Islamism in Egypt.» *International Journal for Middle Eastern Studies*: vol. 30, 1998.

Al-Jadid: 1996-1997, and 2001.

Kassab, Elizabeth Suzanne. «An Arab Neo-Kantian Philosophy of Culture: Constantine Zurayk on Culture, Reason, and Ethics.» *Philosophy East and West*: vol. 49, no. 4, 1999.

_____ . «Is Europe an Essence?: Lévinas, Husserl, and Derrida on Cultural Identity and Ethics.» *International Studies in Philosophy*: vol. 34, no. 4, 2002.

_____ . «Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz, and the Tasks of a Philosophy of Culture.» *Human Studies*: vol. 25, 2002.

Lazreg, Marnia. «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria.» *Feminist Studies*: vol. 14, no. 1, 1988.

Marty, Oscar. «Is There a Latin American Philosophy?.» *Metaphilosophy*: vol. 14, no. 1, 1983.

Medina, Vicente. «The Possibility of an Indigenous Philosophy: A Latin American Perspective.» *American Philosophical Quarterly*: vol. 29, no. 4, 1992.

Mejcher-Atassi, Sonja (ed.). «Writing as a Tool for Change: ‘Abd al-Rahman Munif Remembered.» *MIT Electronic Journal of Middle East Studies*: vol. 7, Spring 2007.

Mendieta, Eduardo. «Is There a Philosophy of Latin American.» *Philosophy Today*: vol. 43, 1999.

«Muhammad Ali (1805-2005).» *Al-Ahram Weekly*: 10 November 2005.

Najmabadi, Afsaneh. «Veiled Discourse-Unveiled Bodies.» *Feminist Studies*: vol. 19, no. 3, 1993.

Onyewuenyi, Innocent. «Is There an African Philosophy?.» *Journal of African Studies*: vol. 3, 1976.

Oruka, Henry Odera. «Cultural Fundamentals in Philosophy: Obstacles in Philosophical Dialogues.» *Quest*: vol. 4, no. 2, 1990.

_____ . «On Philosophy and Humanism in Africa.» *Philosophy and Social Action*: vol. 5, nos. 1-2, 1979.

_____ . «Sagacity in African Philosophy.» *International Philosophical Quarterly*: vol. 23, no. 4, 1983.

Palti, Elias. «The «Metaphor of life»: Herder's Philosophy of History and Uneven Developments in Late Eighteenth-Century Natural Sciences.» *History and Theory*: vol. 38, 1999.

Partisan Review: vol. 19, nos. 3-5, 1952.

Perpeet, Wilhelm. «Kulturphilosophie.» *Archiv für Begriffsgeschichte*: vol. 20, 1976.

Philosophy and Phenomenological Research (PPR): vol. 9, 1949.

Redekop, Benjamin W. «Language, Literature, and Publikum: Herder's Quest for Organic Enlightenment.» *History of European Ideas*: vol. 14, 1992.

Retamar, Roberto Fernandez. «Our America and the West.» *Social Text*: vol. 5, 1986.

Rorty, Richard. «From Logic to Language to Play: A Plenary Address to the Interamerican Congress.» *American Philosophical Association Proceedings and Addresses (APA)*: vol. 59, 1986.

Presbey, Gail. «Who Counts as a Sage? Problems in the Future Implementation of Sage Philosophy.» *Quest*: vol. 11, no. 2, 1997.

Saenz, Mario. «Philosophies of Liberation and Modernity: The Case of Latin America.» *Philosophy Today*: vol. 38, 1994.

Salamé, Ghassan. «Sur la Causalité d'un manque: Pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique?.» *Revue Française de Science Politique*: vol. 41, no. 3, 1991.

Schutte, Ofelia. «Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation and Modernity: A Critique of Dussel's Ethics.» *Philosophical Forum*: vol. 22, 1991.

Selim, Samah. «The Nahda, Popular Fiction, and the Politics of Translation.» *MIT Electronic Journal of Middle East Studies*: vol. 4, Fall 2004.

Sfeir, George N. «Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd.» *Middle East Journal*: vol. 52, no. 3, 1998.

Sheehi, Stephen. «Failure, Modernity, and the Works of Hisham Sharabi: Towards a Post-colonial Critique of Arab Subjectivity.» *Critique: Journal of Critical Studies of Iran and the Middle East*: vol. 10, 1997.

Schutte, Ofelia. «Notes on the Issue of Cultural Imperialism.» *American Philosophical Association Proceedings and Addresses (APA)*: vol. 59, 1986.

_____ . «Philosophy and Feminism in Latin America: Perspectives on Gender Identity and Culture.» *Philosophical Forum*: vol. 20, 1988-1989.

Shohat, Ella. «Dislocated Identities: Reflections of an Arab-Jew.» *Movement Research: Performance Journal*: vol. 5, 1992.

_____ . «Mizrahi Feminism: The Politics of Gender, Race, and Multiculturalism.» *News from Within*: vol. 12, no. 4, 1996.

_____ . «Notes on the Post-colonial.» *Social Texts*: nos. 31-32, 1992.

_____ . «Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims.» *Social Text*: vols. 19-20, 1988.

Simmel, Georg. «Tendencies of German Life and Thought Since 1870.» *International Monthly*: 1902.

Spencer, Vicky. «Towards an Ontology of Holistic Individualism: Herder's Theory of Identity, Culture, and Communty.» *History of European Ideas*: vol. 22, 1996.

Sternbach, Nancy Saporta [et al.]. «Feminisms in Latin America: From Bogota to San Bernardo.» *Signs*: vol. 17, no. 2, 1992.

Al-Sultany, Evelyn. «Dislocations, Arab Jews, and Multicultural Feminism: An Interview with Ella Shohat.» *MIT Electronic Journal of Middle East Studies*: vol. 5, 2005.

Theory, Culture, and Society: vol. 8, no. 3, 1991.

Tibi, Bassam. «Culture and Knowledge: The Politics of Islamicization of Knowledge as a Postmodern Project?: The Fundamentalist Claim to De-Westernization.» *Theory, Culture and Society*: vol. 12, 1995.

Tripp, Aili Mari. «Rethinking Difference: Comparative Perspectives from Africa.» *Signs*: vol. 25, no. 3, 2000.

Walcott, Derek. «The Caribbean: Culture or Mimicry?.» *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*: vol. 16, no. 1, 1974.

Wamba-dia-Wamba, Ernest. «Philosophy and African Intellectuals: Mimesis of Western Classicism, Ethnophilosophical Romanticism, or African Self-Mastery?.» *Quest*: vol. 5, no. 1, 1991.

Warner, C. D. «What Is Your Culture to Me?.» *Scribners Monthly*: vol. 4, 1872.

Whitton, Brian J. «Herder's Critique of the Enlightenment: Cultural Community Versus Cosmopolitan Rationalism.» *History and Theory*: vol. 27, 1998.

Zea, Leopoldo. «Philosophy as an Instrument of Interamerican Understanding.» *Social Epistemology*: vol. 1, 1987.

Zghal, Abdelkader. «The Reactivation of Tradition in a Post-traditional Society.» *Daedalus*: vol. 102, no. 1, 1973.

_____ and Hachmi Karoui. «Decolonization and Social Science Research: The Case of Tunisia.» *Middle East Studies Association Bulletin*: vol. 7, no. 3, October 1973.

Conferences

America and the Intellectuals: A Symposium. New York: Partisan Review, 1953.

Le Courant reformiste musulman et sa réception dans les societes arabes. Edited by Maher Al-Charif and Salam Kawakibi. Damas: Institut Français du proche orient, (Ifpo), 2004. (PIFD; 208)

Modernités Islamiques: Actes du colloque organisé à Alep à l'occasion du centenaire de la disparition de l'Imam Muhammad 9-10 novembre 2005. Coordonnée par Maher Al-Charif et Sabrina Mervin. Beirut; Damas: Institut Français du Proche-Orient, 2006. (PIFD; 236)

Travaux du Congrès international de philosophie consacré aux problèmes de la connaissance. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État, 1947.

Women in Africa and the African Diaspora. Edited by Rosalyn Terborg-Penn, Sharon Harley and Andrea Benton Rushing. Washington, DC: Howard University Press, 1987.

فهــرس

ـ ب ـ

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

- ل -

- م -

- ن -

- ي -